SOBRE HEGEL

CARLOS PEREZ SOTO

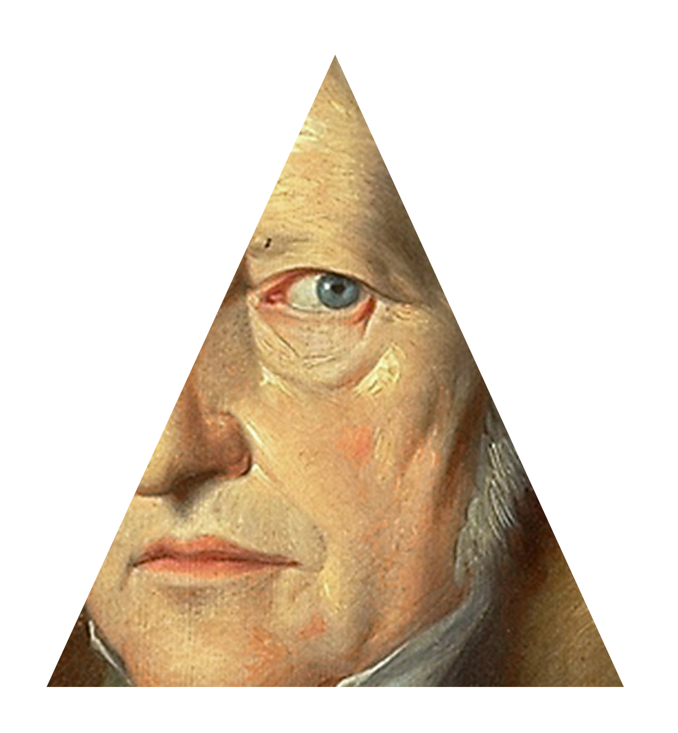
Compañera, compañero: este texto es gratis.
No aceptes pagar por él si no estás seguro de que con eso beneficiarás alguna causa progresista.

Para imprimir y distribuir más de 20 ejemplares, te rogamos escribir a cperez3000@gmail.com

Tercera edición: Diciembre 2013
Edición y diseño: Yovely Díaz Cea

Editada de acuerdo a las convenciones de lectura fácil disponible en: www.lecturafacil.net





Sobre Hegel

Carlos Pérez Soto



Agradecimientos

Este libro ha sido posible, en primer lugar, gracias a los muchos semestres en que un generoso grupo de amigos, llenos de un entusiasmo y un interés en estudiar cosas inútiles verdaderamente poco común, me ayudaron en el intento de descifrar la Fenomenología del Espíritu, Pilar Baeza, Carlos Ríos, Tatiana Vargas, Pablo Rojas, Mauricio Bastías, Marco Antonio Moreno, Cecilia Barra, Pablo Mateluna, Jaime Aravena, Carlos Wagner, Nicolás Romero, Jorge Villagrán y tantos otros, a los que agradezco enormemente.

Ha sido posible gracias a la enorme erudición y poderosa inteligencia de mi amigo Juan Ormeño, con quien tenemos el ritual de conversar sobre Hegel cada vez que nos encontramos de manera cotidiana, casi cariñosa, como si habláramos de las cosas de la vida, o de las peripecias de cada día, y no de uno de los filósofos más densos de la historia. A él agradezco las infinitas sugerencias y aclaraciones que me ha hecho en estas conversaciones, que cualquier persona normal podría ver simplemente como ejercicios de impiedad o de locura.

Y ha sido posible también gracias a las inquietudes de los estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS que, a lo largo ya de muchos años, han sido un permanente estímulo para los académicos que creemos que la filosofía, considerada de manera crítica, merece un lugar en toda institución que quiera llamarse de manera verdadera Universidad. Entre ellos, en particular, agradezco lo mucho que he aprendido en las conversaciones con mi muy estimado Carlos Hegel López quien se ha dedicado, con rigor y entusiasmo, a descifrar la Ciencia de la Lógica como nunca antes se había hecho en este país.

Pero todo este trabajo no habría llegado a estar disponible de manera razonable si no es por Silvia Aguilera y Pablo Slachevsky, de editorial LOM, a quienes agradezco muy espacialmente por su permanente disposición para acoger las cosas que escribo, y la amable paciencia con que han considerado siempre los tiempos y plazos que sólo la vanidad me hace considerar como deberes intelectuales urgentes.

Índice

[Epígrafes]

"Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces incurables; porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae del único principio por obra del cual pudiera suceder esto. ... De aquí que las pasiones sean, no meramente, como las emociones, sentimientos desgraciados, que están preñados de muchos males, sino malas en sí, sin excepción, y el apetito de mejor índole, aunque se dirija a lo que corresponde a la virtud (por la materia) en cuanto se convierte en pasión es (por su forma), no perjudicial de un modo meramente pragmático, sino también recusable desde el punto de vista moral."

Immanuel Kant, Antropología (1789), §81

"Por lo tanto, tenemos que decir de un modo general que no se ha llevado a cabo nada grande en el mundo sin pasión"

G. W. F. Hegel, La razón en la historia (1824)

Prólogo a la tercera edición

El motivo de esta tercera edición es solamente modificar el formato del texto para su publicación en línea, en formato digital, bajo licencia Creative Commons. Para esto he conservado completamente, sin cambios, el texto de la segunda edición publicada en papel por Editorial LOM. Agradezco profundamente la extraordinaria disposición de Paulo Slachevsky y Silvia Aguilera, de LOM, que han aceptado modificar los contratos de publicación de la edición anterior para permitir la posibilidad de esta.

La modalidad de la licencia bajo la cual se hace esta tercera edición permite distribuirlo libremente, sin alterarlo, mencionando la fuente. El objetivo es que esté disponible para ser bajado de modo completamente gratuito desde el sitio *www.carlosperez.cc*, o desde cualquier otro que lo replique, tanto para su lectura directa como para su impresión independiente.

Contribuyo con esto a la gran tarea de democratizar el saber, al deber de hacer circular las ideas sin traba alguna, bajo la profunda convicción de que las ideas y los argumentos no pertenecen a nadie en particular, constituyen un patrimonio común al que muchos contribuyen, sin que sus aportes puedan ser distinguidos claramente, sin que nadie pueda reclamar para sí exclusividad o prioridad alguna.

Todo saber es de hecho creado de manera colectiva. El reclamo por el reconocimiento del aporte individual sólo tiene sustento en la vanidad o en la necesidad mercantil. ¿Quién inventó el castellano? ¿Quién inventó la concepción mecánica del mundo? ¿Hay algún autor individual que pueda ser señalado como inventor del romanticismo, o del Renacimiento, o de la revolución industrial? ¿Hay algún autor individual que pueda ser señalado como creador del movimiento popular, de la idea de una sociedad sin clases sociales, o de la revolución agrícola? Ni el pan,

ni el arado, ni la escritura, ni las ciudades, ni la filosofía, ni el monoteísmo, fueron inventados una sola vez, por alguien en particular, o de una sola manera.

Los saberes esenciales para la comunidad humana son, y siempre han sido, creaciones colectivas. Y si las argumentaciones que he formulado llegaran a compartir algo del honor de ser importantes para la comunidad humana, acepto gustoso que mi participación simplemente se diluya en la obra y la creación de todos.

Santiago, Noviembre de 2013.



Prólogo a la segunda edición

Este libro apareció por primera vez en una hermosa edición de la Editorial Palinodia, de tan sólo 300 ejemplares, que se agotó rápidamente. Sus editores, Miguel Valderrama y Alejandra Castillo, movidos por consideraciones teóricas y editoriales, optaron por no reimprimirlo y aceptaron, amablemente, este cambio de casa editorial. Debo a la extraordinaria amabilidad, y paciencia, de Silvia Aguilera y Pablo Slachevsky, de Editorial LOM, la posibilidad de esta segunda edición, en papel, en que he aumentado considerablemente el texto.

En los seis primeros capítulos he mantenido, con muy pocas correcciones y agregados, el texto original. Estas secciones se proponen ser una introducción general a la figura, contexto teórico e ideas principales de Hegel, y una revisión, también introductoria, del plan y contenido de sus dos obras más importantes, la *Ciencia de la Lógica y la Fenomenología del Espíritu*.

Los cuatro capítulos siguientes contienen una revisión mucho más específica, que supone una cierta familiaridad con la obra de Hegel, de algunos aspectos que son relevantes para la particular manera en que leo e interpreto su filosofía.

Especifico en el capítulo VII el criterio de lectura desde el que abordo sus obras, y trato de distinguirlo de otro, que podría ser igualmente coherente con las ideas del filósofo, al que he llamado "lectura kantiana". Se trata allí, esencialmente, de problemas de método.

En el capítulo VIII defiendo la importancia de la filosofía de la naturaleza hegeliana, un aspecto tradicionalmente ignorado y postergado de su obra. El propósito es apoyar con esto una tesis importante de mi criterio de lectura de todo este proyecto filosófico: la central importancia de la articulación entre lógica y fenomenología, y entre lógica y filosofía del espíritu.

En esa misma dirección, en el capítulo IX, defiendo la idea de que la física moderna, considerada según el modo de la Fenomenología, puede ser vista como una figura más en el camino de la conciencia natural hacia la autoconciencia. Se

trata de una manera no convencional de mostrar la pertinencia profunda del pensamiento de Hegel en la actualidad, justamente desde el ángulo en que sus contribuciones son consideradas más débiles.

He mantenido, como capítulo X, un desahogo que me sigue pareciendo completamente necesario, al que un pudor que todavía mantengo me obliga a posponer hasta que el lector haya adquirido, a lo largo del resto de la lectura, una familiaridad mínima con el origen de sus motivaciones centrales.

He dejado por completo fuera de este libro las muchas proposiciones que me interesa defender acerca de las relaciones entre la filosofía de Hegel y el marxsimo. Para ellas ruego al lector interesado dirigirse a mis textos *Para una crítica del poder burocrático* y *Proposición de un marxismo hegeliano*[1].

He agregado, en cambio, muchas notas explicativas, y una extensa *Bibliografía brevemente comentada*, predominantemente en inglés y en castellano, que el parco y elegante diseño de la edición Palinodia no permitía.

Tras revisar todo el texto, que queda así a medio camino entre la introducción y la tesis, se pro-fundiza en mí la sensación de una enorme deuda, la creciente deuda de gratitud que mantengo con los muchos amigos y estudiantes que me han ayudado por años a leer detenidamente el texto infini-to de la Fenomenología del Espíritu. Es para ellos que he escrito éste, que debería ser sólo el primer volumen de una serie igualmente infinita dedicada a su comentario y aclaración.

Santiago, Enero de 2010.



1 Carlos Pérez Soto, *Para una crítica del poder burocrático*, Lom, Santiago, 2º ed., 2008. Carlos Pérez Soto, *Proposición de un marxismo hegeliano*, Editorial Arcis, Santiago, 2008.

I. Los mitos

Entre los grandes filósofos, Hegel es quizás el más criticado y el menos leído. Franceses como Deleuze o Foucault lo ven como un archi racionalista, el oscuro extremo de la Ilustración. Filósofos de mentalidad inglesa, como Russell y Popper, lo consideran un oscuro místico totalitario, insidioso extremo del Romanticismo. Es curioso, desde luego, que puede ser acusado a la vez, y de manera tan enfática, de dos tendencias directamente contrarias[1].

Leszek Kolakowski, que lo considera un irracionalista, lo relaciona con los místicos alemanes Eckhart y Böhme y busca sus orígenes filosóficos en Plotino y Scoto Erígena. En plena euforia Carla Lonzi, una feminista italiana por otras razones interesante, ha titulado uno de sus textos *Escupamos sobre Hegel*, acusándolo de ser el máximo representante del racionalismo machista[2].

Jon Stewart ha reunido una notable colección de reflexiones sobre esta mitología en su *The Hegel myths and legends*[3]. Diversos autores examinan allí la idea de que Hegel habría sido un teórico del totalitarismo, un apologista del estado prusiano, alguien para quien toda realidad podía ser considerada como racional, o que habría exaltado a la guerra como medio ideal para el progreso humano, o habría proclamado el fin de la historia, o negado las leyes básicas de la lógica formal, divinizado el estado, o razonado de manera sistemática toda realidad según la tríada dialéctica tesis – antítesis – síntesis. El panorama es desolador y, hasta cierto punto, increíble. La confrontación que hace la mayoría de los autores entre los textos de Hegel y las objeciones que se esgrimen en su contra es simplemen-

---

1 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (1968), Ed. Júcar, Madrid, 1988. Bertrand Russell, *Historia de la Filosofía Occidental* (1945), Ed. Espasa Calpe, México, 1987. Karl Popper, La sociedad abierta y sus enemigos (1945), Paidós, Barcelona, 1991. *Sobre la relación entre Foucault y Hegel ver Daniel Berthold-Bond, Hegel's theory of madness*, State University of New York Press, 1995.

2 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo, I, Los Fundadores* (1976), Alianza Universidad, Madrid, 1985. Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel* (1970), La Pléyade, Buenos Aires, 1978.

3 Jon Stewart, ed., *The Hegel myths and legends* (1996), Northwestern University Press, Illinois, 1996. Stewart, además experto en la filosofía de Sören Kierkegaard, es también el editor de "*The Phenomenology of Spirit Reader*" en la serie "Hegelian Studies" de la State University of New York.

te abrumadora. Una y otra vez se dice que Hegel dijo, sin especificar dónde o a propósito de qué lo dijo. Se busca en los textos de Hegel y resulta que no lo dijo o aún, frecuentemente, defendió la idea exactamente contraria.

A los múltiples ejemplos que reúne Stewart se puede agregar aún el de Karl Popper que, en su artículo *¿Qué es la dialéctica?*[4], critica a Hegel citando a Engels (!) y haciendo una larga consideración sobre los eventuales absurdos que representa para la lógica formal la tríada dialéctica. En esta preocupación por los problemas que podría representar una lógica de tesis – antítesis – síntesis es acompañado, con una objeción contraria, probablemente para espanto mutuo, por Theodor Adorno, que en su *Dialéctica Negativa*[5] le critica que sus tríadas culminen siempre en síntesis o, como interpreta Adorno, en la aceptación de la realidad dada. Ambas críticas coinciden en centrar su visión de la filosofía hegeliana en la famosa tríada, que Hegel nunca usa, contra la que ironizó y argumentó explícitamente[6].

El caso de *Dialéctica Negativa* de Adorno es notable. Su escritura, a la que es común atribuirle rigor y profundidad, ha llegado a ser una suerte de referencia erudita y confiable de los que se niegan al trabajo arduo y enojoso de leer a Hegel mismo. Sus argumentos son considerados poco menos que definitivos, sobre todo entre los ex marxistas que han llegado a convencerse de la tesis popperiana de que el "totalitarismo marxista" tiene su origen en Hegel, pero que sentirían algo de rubor si tuvieran que ampararse en las tesis de un filósofo connotadamente neoliberal. Sin embargo se pueden encontrar en su obra joyas como la siguiente:

> *"Hegel... [ha] comprendido que las categorías de la esencia..., a la vez que válidamente objetivas, han sido producidas como resultados de la reflexión en sí mismas de las categorías del ser"*[7]

---

4 Kart Popper, "*¿Qué es la dialéctica?*" (1937), en *Conjeturas y Refutaciones* (1963), Paidós, Barcelona, 1994

5 Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa* (1966), Taurus, Madrid, 1989

6 Por ejemplo en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* donde, tras aludirla como mera "triplicidad" y atribuirla a Kant, la llama "esquema inerte" y "esquema que hace descender la organización científica a mero diagrama". Ver Pág. 33 de la edición castellana.

7 Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa* (1966), Taurus, Madrid, 1989, pág. 171-171

Quizás se podría sospechar esta afirmación considerando el título de la sección del segundo libro de la *Ciencia de la Lógica* a la que alude "La esencia como reflexión sobre sí misma", o la primera frase del breve texto que la inicia, "La esencia procede del ser". El pequeño y gran detalle es, sin embargo, que de la lectura de toda la sección se sigue una conclusión directamente contraria a la que obtiene Adorno. Considérese, como ejemplo, el contraste entre las atribuciones de Adorno sobre la identidad y las ironías de Hegel, justamente sobre los puntos que Adorno le atribuye, en la nota al capítulo segundo de esta sección, que en el índice de la Lógica lleva el título de "La Identidad Abstracta"[8].

Consideremos también la siguientes afirmación: "Hegel es incapaz de aguantar la más mínima huella de diferencia en el arranque de la Lógica, por más que la palabra 'algo' advierta de ella"[9]. Es interesante confrontarla con esta otra: "El filosofar de Hegel estaba lleno de contenido y su fundamento y resultado era el primado del sujeto o, según la famosa expresión al comienzo [sic] de la Lógica, la identidad de la identidad y la diferencia"[10].

Al parecer Adorno nunca reparó en que la identidad de la identidad y la diferencia es el tema del segundo capítulo de la primera sección del segundo libro de la Ciencia de la Lógica. Si hubiese tenido la paciencia suficiente como para leer algo más que el título y la introducción de esta sección quizás se hubiera enterado de que no hay en el texto de Hegel ninguna razón para imponer la identidad sobre la diferencia en la relación de identidad que las liga. Quizás habría entendido que Hegel establece una relación interna entre ambas categorías, como determinidades en el plano de la esencia, es decir, en el ámbito en que el ser se hace ser, no en el ámbito del ser como tal. En realidad, considerando la famosa inteligencia de Adorno, y las reflexiones que hace en su texto, no tengo elementos suficientes como para creer que efectivamente leyó el texto que critica. Consideremos, sin embargo, que se trata de uno de los críticos que se considera habitualmente como más autorizado.

---

8 G. W. F. Hegel: *Ciencia de la Lógica, La Doctrina de la Esencia* (1813), Solar – Hachette, Buenos Aires, 1968, pág. 361-363

9 Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. Cit. Pág. 139, nota.

10 Ibid., pág. 16

En los dos casos citados son identificables los textos que, aparentemente, Adorno tiene a la vista para fundar sus observaciones. En el conjunto de su libro, en cambio, abundan estimaciones, enunciadas en un tono de rotunda certeza, para las que no ofrece respaldo alguno. “La dialéctica, en cuanto idealista, fue también filosofía del origen. Hegel la comparó con el círculo. Al volver el resultado del movimiento a su origen, queda mortalmente anulado” [11]. “Su instrumento gnoseológico [de la dialéctica] era la síntesis, y la colocaba frente a la crítica no como acto particular de la mente, que junta los factores superados en su relación, sino en cuanto idea conductora y suprema”[12]. “Aquel ‘éter’ al que Hegel llama Espíritu”[13]. Considérese la siguiente afirmación oblicua: “Salidas como la atribuida repetidas veces a Hegel, de que la historia universal ha encontrado su culminación en el Estado prusiano, no son aberraciones motivadas por una finalidad ideológica ni carecen de importancia con respecto al conjunto”[14]. “En Hegel coincidían identidad y positividad; la reconciliación tenía que ser realizada mediante la inclusión de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y elevada a Espíritu Absoluto”[15]. En fin, “Hegel… como panegirista del espartanismo…”[16].

Los mitos en torno a Hegel empezaron muy pronto tras su muerte. Considerar el contexto histórico puede ayudar en parte a explicar por qué. Durante su vida Alemania se debatía aún en las telarañas feudales de las que Francia e Inglaterra se habían liberado ya con éxito. Antes de las guerras napoleónicas había en la región alemana más de cien países, que cobraban derechos de paso entre uno y otro, que no tenían una legislación común, que mantenían en muchos lugares el régimen de servidumbre, la censura de prensa y correspondencia, e incluso la falta de garantía real para la propiedad privada. Después de Napoleón muchos de estos feudos se fusionaron… y aún quedaron más de veinte. Recién en 1830 lograron acordar una unión aduanera. Sólo en 1870 llegaron a formar un solo estado.

11 Ibid., pág. 159
12 Ibid., pág. 159
13 Ibid., pág. 19
14 Ibid., pág. 35
15 Ibid., pág. 145
16 Ibid., pág. 323

Lo más relevante de esta situación es que en la mayoría de ellos imperaba la monarquía absoluta. Reyes manifiestamente ineptos, que sólo conservaban de Federico II de Prusia la vanidad y el boato, eran mantenidos en el poder sólo por la habilidad de una capa de funcionarios burgueses, ennoblecidos. No hubo una constitución que estableciera un auténtico estado de derecho moderno en Alemania hasta 1848, diecisiete años después de la muerte de Hegel. Esta constitución fue obtenida gracias a las manifestaciones y protestas del auto convocado "Parlamento de Frankfurt", con el que se inició el verdadero camino de los territorios alemanes hacia su unidad nacional y hacia la modernidad plena.

Uno de los diputados liberal democráticos de ese Parlamento de Frankfurt fue Rudolf Haym. Como parlamentario, y luego como filósofo, dedicó un enorme entusiasmo a criticar los rasgos opresivos del antiguo régimen en los feudos alemanes, y a combatir las sobrevivencias de las que surgiría la hegemonía política autoritaria desde Prusia. Para Haym esa hegemonía había sido construida lentamente por los políticos que llevaban a cabo la política prusiana, y había sido estimulada y glorificada por los intelectuales berlineses desde la época de la restauración. Y le pareció que el más importante de esos intelectuales era Hegel. Dedicó su libro *Hegel y su tiempo* (1857) a demostrarlo. De este texto tardío, lleno de motivaciones políticas y equívocos, escrito en un momento en que ya se había impuesto el olvido y la mala lectura de las obras hegelianas, (a lo que contribuyeron poderosamente sus propios discípulos), proviene la mayor parte de las críticas que aún hoy se invocan. Pocos críticos posteriores han siquiera intentado ir más allá de sus motivaciones y la pobreza de sus lecturas. Al parecer Haym sí sabía qué clase de filósofo era Hegel, los mismos textos de Hegel en cambio parecían ignorarlo.

Curiosamente, al parecer el mismo rey de Prusia tenía mucho más claro el peligro hegeliano que su enemigo. Federico Guillermo IV, rey desde 1840, por cierto aconsejado por un nuevo y particularmente reaccionario ministro de cultura, se preocupó de purgar a los discípulos de Hegel de la Universidad de Berlín por el peligro disolvente que representaban para la teología luterana y la política del estado, operación para la cual hizo nombrar en la cátedra que había ocupado Hegel en la Universidad de Berlín al ya retirado Friedrich Schelling, ex amigo ahora convertido en un ultra conservador[17].

17 Es interesante saber que en la clase inaugural de Schelling en Berlín, ocurrida el 15 de Noviembre de 1841, justo diez años después de la muerte de Hegel, estuvieron presentes nada menos que Kierkegaard, Bakunin y Engels.

Los mismos discípulos, que habían formado un grupo de "amigos del difunto" con el objeto de publicar sus obras completas[18], cometieron, con las mejores intenciones, toda clase de tropelías editoriales con el objeto de "acercar" las oscuridades de su pensamiento a lectores poco informados. Reeditaron los libros publicados por el maestro agregándole a casi todos "notas explicativas" (Zusätze, añadidos) que obtuvieron de los apuntes que habían tomado en los cursos a los que habían asistido. Editaron gruesos tomos de "Lecciones" que compusieron completamente, bajo su propia responsabilidad, a partir de apuntes escritos por Hegel para sus clases y apuntes... de ellos mismos (!), sin advertir cuáles eran de Hegel y cuáles eran suyos, sin advertir tampoco a qué año o curso pertenecían, ofreciendo sistematizaciones de los contenidos completamente nuevas. Heinrich Gustav Hotho, que editó en tres tomos las *Lecciones sobre Estética* en 1835, declara que no ha tenido inconveniente en reordenar, completar, modificar, simplificar, los textos escritos por Hegel al respecto cada vez que le han parecido relativamente oscuros, o incompletos. Desde luego, todo el orden de los contenidos en dichas lecciones es completamente obra de este verdadero "coautor" de la estética hegeliana.

Un ejemplo del criterio editorial de estos "amigos" de Hegel se puede ver en su edición de la Ciencia de la Lógica. Hegel había publicado la obra en tres libros, *El Ser* (1812), *La Doctrina de la Esencia* (1813) y *La Doctrina del Concepto* (1816). Hacia el final de su vida había decidido publicar una segunda edición, corregida. Alcanzó a corregir el primer libro, en 1830, y éste fue publicado inmediatamente después de su muerte, en 1832, como *La Doctrina del Ser*. Sin embargo, cuando en 1833-34 se editó la obra en el marco de las obras completas, los discípulos decidieron poner en un mismo libro el texto corregido de 1830 seguido por el segundo y tercer libro, no corregidos, de 1812 y 1816. Es notable el hecho que durante más de ciento cincuenta años este orden, en el que coexisten sin advertencia libros separados por catorce años, se haya mantenido, sin que los sucesivos editores lo hayan subsanado. Compárese, como ejemplo, el extremo cuidado con

18 La primera edición de Obras Completas de Hegel, publicada en 18 volúmenes entre 1832 y 1845 lleva este título general: "*Edición completa de obras del doctor Jorge Guillermo Federico Hegel*, *rector de la Universidad de Berlín, edición a cargo de la Asociación de amigos del Difunto*". Se trata de Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet, Heinrich Gustav Hotho, Philip Konrad Marheineke, Eduard Gans, Karl Rozenkranz, Johannes Karl Schulze, Ludwig Boumann y Fritz Förster. Con ellos colaboró también el hijo del filósofo, Karl von Hegel.

que se publican juntas las dos ediciones escritas por Kant de la Crítica de la Razón Pura, separadas tan sólo por seis años.

Estas situaciones desastrosas tiene su punto de culminación en otra circunstancia comprensible, pero desgraciada. Los textos de las "Lecciones", son naturalmente más organizados y claros que los de Hegel, no en vano conocido como "el oscuro". Esto hace que la mayor parte de los comentaristas, e incluso muchas de las críticas a las ideas hegelianas tengan como punto de partida estos textos, que en su mayor parte no proceden de Hegel mismo. El caso más relevante es el de los abundantes comentarios que ha suscitado "su" filosofía de la historia, o "sus" ideas sobre estética, que tanto deben a Hotho.

Sin embargo, a pesar de este cúmulo de evidentes distorsiones, el mismo hecho de ser habitualmente criticado desde ellas puede ser considerado un hecho filosófico. En rigor nunca se "malinterpreta" a un gran filósofo, como si se pudiera distinguir claramente la interpretación "correcta" de su obra de las "falsificaciones". El mismo Hegel protestaría contra esta concepción abstracta en que la "verdad" es imaginada de manera simplemente exterior y opuesta a la "falsedad". Aunque podamos documentar empíricamente muchas de estas falsificaciones (y se ha hecho de manera contundente), y aunque podamos argumentar con sólida base en sus textos contra ciertas interpretaciones, aún queda en pie el hecho histórico y filosófico de que alguien, a quien todos coinciden en considerar como uno de los más grandes filósofos modernos, resulte a la vez uno de los más criticados y menos leídos. No basta con constatar un error, es necesario también encontrar el núcleo de verdad que hay en él, que no es sino el mundo que lo hace posible y que le da sentido.

Sin la más mínima pretensión de agotar o resolver el problema, mis hipótesis son las siguientes. Creo que en el repudio hacia Hegel se acumulan de manera sucesiva y contradictoria al menos tres circunstancias: el triunfo avasallador de la razón científica analítica, a través de las muchas revoluciones industriales y tecnológicas; la persistente derrota de los críticos de la modernidad que, arrasados por la lógica científica, no han encontrado otro refugio para su impotencia histórica que éticas idealistas, de tipo kantiano; la progresiva descomposición cultural de la razón científica, que ha devenido autoritaria y militarista, que se ha convertido en

discurso obligado del poder, y las reacciones político culturales a esa decadencia, que han refugiado su impotencia en la exaltación del irracionalismo.

Hegemonía de la razón científica abstracta, idealismo ético, desconfianza hacia el poder liberador de la razón: justamente tres temas contra los que Hegel argumentó toda su vida. En su época: el carácter abstracto y empobrecedor de la ciencia newtoniana (criticado por Herder, por Goethe, y todo un tema del romanticismo alemán); la impotencia de la ética kantiana, que sólo podía conducir según él a la evasión o a la hipocresía; las ingenuidades y amenazas que veía representadas en el irracionalismo de Fries y en el sentimentalismo de Schleiermacher.

Y en la nuestra: la prepotencia de las ciencias naturales, aplicadas sobre el hombre como etología, psiquiatría o determinismo genético o neurológico; la manipulación burocrática del saber y el poder por las llamadas "ciencias" sociales, amparadas en el imaginario de la razón científica; la evasión y la impotencia de los formalismos éticos o jurídicos, que se refugian eternamente en el ejercicio kantiano de buscar "condiciones de posibilidad" para el diálogo social, sin lograr incidir en absoluto en el vendaval mundano de la política real; el repetitivo juego irracionalista de las vanguardias estéticas y políticas atascadas en el delirio de la fragmentación, la diferencia abstracta y la menudencia.

En el mundo de Herman Kahn, Richard Dawkins, Robert Merton, Jürgen Habermas, Emile Cioran, Antonio Negri o Carla Lonzi, ciertamente es difícil un lugar para Hegel. Para su profunda y tranquila confianza en la razón, para su compleja y poco intuitiva lógica, para su pasión por una universalidad viviente que hace su vida a través de particulares libres.

Los siglos XIX y XX han sido, desde un punto de vista filosófico, hegemónicamente neo-kantianos y neo-kantistas y, marginalmente, neo-románticos. Se puede llamar neo-kantismos tanto a los que han reducido el proyecto de las Críticas kantianas a teoría del conocimiento (poniendo el énfasis en una interpretación parcial de la Crítica de la Razón Pura), o a idealismo ético (aislando la ética de la estética, o del contexto cristiano en que Kant las concebía). Se puede llamar neo-kantistas a los que han retenido algún aspecto de su obra, aislándolo del contexto metafísico general en que tenía sentido. Es el caso de los múltiples "constructivismos" en Ciencias Sociales, que retienen la idea de una realidad indeterminada más allá del saber posible, y de una construcción del objeto, considerándola ahora como

social y culturalmente determinada[19]. O el caso de los formalismos lingüísticos que, con el pretexto de la cientificidad, han relegado el referente de los significados al limbo de lo indeterminado, y se han conformado con establecer las relaciones formales entre los signos, con lo que han terminado por atribuir todo efecto de significación a la mera articulación de significantes por sí mismos vacíos[20].

Sólo bajo particulares condiciones históricas y filosóficas es verosímil volver a pensar desde Hegel. Yo creo que en parte esas condiciones han ido surgiendo y dedicaré a eso el último capítulo de este texto. Mientras no se den tendremos que dedicarnos una y otra vez a la tarea un tanto odiosa de rescatar su obra (y su vida) del las garras del escepticismo, y el irracionalismo o, con mucha mayor frecuencia, simplemente de la ignorancia.



19 Personajes como Gregory Bateson o Humberto Maturana han obtenido resultados encantadoramente relativistas de esta idea.

20 Ernesto Laclau ha obtenido conclusiones políticas curiosamente espectaculares y reformistas de esta idea.

II. Hegel

Afortunadamente, desde hace no más de treinta años, se han ido estableciendo sólidas bases para considerar la vida y la obra de Hegel con más transparencia y moderación.

Quizás la fundamental es la edición, por fin crítica, ciento cincuenta años después, de sus obras completas, por obra de la Academia de Ciencias de Renania–Westfalia[1], y de la extensa labor de investigación y edición de sus manuscritos que la ha rodeado. Cuestiones notables, como renunciar a editar como obras de Hegel la serie de "Lecciones" compuestas por sus discípulos, equivalen a algo así como devolver los colores originales a la Capilla Sextina, reduciendo al absurdo siglos de críticas y comentarios en torno a sus grises y oscuridades, o a su melancolía y fatalismo.

La publicación de *Hegel* de Charles Taylor, en 1975, generó un poderoso torrente de discusiones y publicaciones, muy informadas, en torno a su filosofía política, en un tono por fin no mítico o adjetivo, y en un marco teórico inesperado para sus críticos habituales, el de la filosofía política liberal, con matices más progresistas o más conservadores[2].

La notable biografía de Terry Pinkard, publicada en 2000, y las investigaciones y tesis algo detectivescas de Jacques D'Hondt, han establecido un terreno firme desde el cual descartar las múltiples tonteras que se suelen creer sobre su vida y sus ideas políticas[3].

Deben considerarse importantes también la cuidadosa y utilísima traducción al

---

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhrien-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 22 volúmenes, Felix Meiner, Hamburgo, 1968-2003. Desde 1984 se están publicando además varios tomos de Notas para sus Lecciones (Vorlesungen), a partir de los manuscritos conservados de Hegel: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, 16 volúmenes, Felix Meiner, Hamburgo, 1984 - 2003.

2 Charles Taylor: *Hegel* (1975), Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Se pueden ver también: Steven B. Smith: *Hegel's critique of liberalism* (1989), The University of Chicago Press, Chicago, 1989, y Robert B. Pippin: *Hegel's idealism* (1989), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, entre muchos otros.

3 Terry Pinkard: *Hegel, una biografía* (2000), Acento, Madrid, 2001; Jacques D'Hondt: *Hegel* (1998), Tusquets, Barcelona, 2002

francés de la *Ciencia de la Lógica* (en sus tomos originales!), hecha por Labarriérè y Jarczyk, la traducción al castellano de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1830, por Valls Plana, o el inicio de la traducción al inglés de la Fenomenología (Spirit y no Mind!) por el Hegel Translation Group del Trinity College de la Universidad de Toronto, así como las compilaciones de artículos especializados traducidas al inglés por Jon Stewart, que ofrecen un escenario completamente nuevo para la lectura de Hegel en otros idiomas, tan largamente distorsionadas por las dificultades filosóficas e idiomáticas de traducir su alemán de tipo suabo de principios del siglo XIX[4].

[UNA NOTA SOBRE TRADUCCIONES: Sobre las distorsiones que pueden surgir de las traducciones de las obras de Hegel considérese el siguiente caso. Un señor que se llamó Eduardo Barriobero y Herrán, publicó en 1907 una traducción al castellano de la *Filosofía del Espíritu* de la *Enciclopedia* de 1830. Sin embargo no tradujo el texto desde el alemán sino desde la versión francesa de August Verá, publicada entre 1863 y 1869. Verá, muy honradamente, agrega una serie de notas a pie de página cada vez que los párrafos de Hegel le parecen particularmente oscuros. En ellas informa de alternativas de traducción o, incluso, avanza hipótesis sobre el sentido posible del texto. Pues bien, Barriobero traduce estas notas sin advertir que son de Verá y frecuentemente ¡las agrega al texto de Hegel sin advertencia alguna! De esto resulta que si se compara la versión en alemán con la suya se encuentra que en muchas partes faltan, e incluso ¡sobran! párrafos enteros cuyo origen, para quienes no tienen a la vista esa vieja edición francesa, es absolutamente mágico. Hay que notar que esta traducción, reeditada múltiples veces, aún circula. Valls Plana, en el comentario inicial a su traducción, nos informa que la traducción de Eduardo Ovejero y Maury, de 1917, que durante ochenta años fue la más común en castellano, tampoco procede del alemán, sino de la versión italiana de Benedetto Croce, y que la de Antonio Zozaya, de 1893, que también es común encontrar hasta hoy día como "Ciencia de la Lógica" no es sino la primera parte de la Enciclopedia, sin que el lector encuentre esta advertencia en ninguna parte del texto.]

---

4 *Science de la logique*, traducción francesa de Pierre Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, en tres libros, ((1972 (edición de 1812); 1976; 1981), Aubier, París, 1972, 1976, 1981. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), traducción de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997. *The Phenomenology of Spirit Reader, critical and interpretative essays*, editado por Jon Stewart, State University of New York Press, New York, 1998. *Spirit, Chapter six of Hegel's Phenomenology of Spirit*, editado por Daniel E. Shannon, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2001.

¿Qué Hegel resulta, en términos generales, de esta nueva corriente de investigaciones? En términos puramente biográficos digamos que Hegel nació por primera vez, como Jorge Guillermo Federico, el 27 de Agosto de 1770, en Stuttgart, y se fundió con el infinito, probablemente debido a un cáncer gástrico, en Berlín, el 14 de Noviembre de 1831. Es, por lo tanto, perfectamente contemporáneo de Napoleón (1769–1821), Beethoven (1770–1827), Goya (1746–1828), de su amigo Hölderlin (1770–1843) y, digámoslo, de don Bernardo O'Higgins (1778–1842). Algo menor que Goethe, Herder y Schiller, a quienes leyó y admiró profusamente, y algo mayor que Kierkegaard y Schopenahuer, que fueron ocasionalmente a sus clases, o a las de sus discípulos, y que se empecinaron en ser sus enemigos, sin que él llegara a saberlo[5].

Pero, sobre todo, hay que considerar que es prácticamente contemporáneo del viejo Kant, que empezó a revolucionar la filosofía con su *Crítica de la Razón Pura* (1781) y continuó haciéndolo casi cada año hasta su muerte, en 1804, cuando Hegel tenía 34 años. Toda su generación se formó enarbolando y comentando las novedades kantianas, en contra de la filosofía académica en boga, dominada ampliamente por los tratados neo escolásticos de Christian Wolff.

[NOTA, UNA CUESTIÓN DE EDADES: El viejo Kant tenía 57 años cuando publicó la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, 61 cuando publicó la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 64 cuando la *Crítica de la Razón Práctica*, 66 en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, 69 en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 74 cuando publicó su *Antropología*, y 76 cuando escribió sus *Fundamentos Metafísicos de la Ciencia Natural*. Los que creen que son los jóvenes los que revolucionan la historia de las ideas tienen en Kant a su más poderoso contraejemplo.]

---

5 En marzo de 1820, Schopenahuer, que recién había obtenido su autorización como Privat Dozent en la Universidad de Berlín, indignado con las enseñanzas de Hegel, que era ya entonces uno de los profesores más famosos de la Univer-sidad, le pidió expresamente al director de filosofía que pusiera sus clases a la misma hora que las del objeto de sus iras. El resultado fue que en su curso no se inscribieron alumnos. En 1826 volvió a pedir lo mismo y nuevamente no se ins-cribió nadie, en 1827 se inscribieron sólo tres, y en 1828 sólo dos, en 1830 tres, en 1831 ninguno, por lo que tuvo que dejar, por largos años, de dictar su enseñanza en semejante reducto.

Es útil recordar que Hegel tenía 16 años cuando se proclamó la independencia de Estados Unidos, 19 cuando ocurrió la toma de La Bastilla, y que estudiaba filosofía en Tübingen mientras ocurría la época del terror, tras la revolución francesa. Vivió muy de cerca las guerras napoleónicas. La casa en que vivía fue saqueada por los soldados franceses tras la batalla de Jena, en Octubre de 1806 (ya había enviado los primeros manuscritos de la *Fenomenología*, por entre las líneas de los invasores franceses, a su editor, y terminó de escribirla en Febrero de 1807) y perdió a su hermano mayor, que pertenecía al ejército prusiano, en la campaña de Napoleón contra Rusia.

Es útil también recordar que fue profesor en la Universidad de Berlín entre 1818 y 1831 (incluso fue rector en 1829 y 1830) que es la época de la Triple Alianza (Prusia, Austria y Rusia), la época más reaccionaria de la Europa del siglo XIX.

Hegel estudió filosofía y teología en el internado luterano de Tübingen (1788–92), donde la mayoría de sus compañeros de curso, ya influidos por la Ilustración alemana, optaron como él por graduarse de profesores (secundarios) de filosofía, y no como pastores luteranos, que era la alternativa más lógica y más conservadora. Fue profesor particular de hijos de aristócratas en Frankfurt y en Berna (1793–1801) en una época en que la enseñanza secundaria (los *Gymnasium*) estaba recién inaugurándose. Y consiguió su autorización para dictar clases universitarias como Privat Dozent recién en 1801, a los 31 años.

Recomendado por Schelling y por Hölderlin, logró ser aceptado en esa calidad en la Universidad de Jena, donde estuvo hasta que la universidad fue cerrada tras la batalla en que Napoleón derrotó al pomposamente llamado Sacro Imperio Germánico. Es importante notar que *Privat Dozent* significaba en ese entonces que podía ofrecer sus cursos, que eran reconocidos por la universidad, pero que su sueldo sólo provenía del pago que pudiera recolectar directamente de los alumnos inscritos. Sus ingresos como profesor provenían y variaban, como es común en las universidades chilenas doscientos años más tarde, según la cantidad de alumnos que lograba interesar[6].

En 1807, después de escribir la *Fenomenología del Espíritu*, de ver pasar al mismísimo Napoleón frente a su puerta, y de tener un hijo natural con la hija de la dueña de la pensión en que vivía, Hegel quedó simplemente desempleado. Por

---

6 Por cierto, es imaginable que Schopenahuer no habría caído tan fácilmente al desempleo en nuestras circunstancias.

fin, después de varios intentos, consiguió trabajo como rector de un colegio de enseñanza secundaria, en Nuremberg.

En los años en que permaneció en esa ciudad (1809–1817) alcanzó la respetabilidad burguesa que deseaba, se casó con una niña de buena familia, María von Tucher, veinte años menor que él, tuvo dos hijos, logró llevar a su primer hijo a su nuevo hogar, donde lo crió a la par con los otros dos, discutía con un grupo de amigos cada semana las novedades de las ciencias naturales, cultivó amistades burguesas, fue un vecino respetado y respetable.

Como rector de colegio Hegel solía reemplazar a los profesores que faltaban y hacer clases de cualquier asignatura, en particular de matemáticas, ciencias, latín y griego. Pero su dedicación eran las clases de filosofía a los que hoy serían estudiantes de tercero o cuarto medio. Se conservan las lecciones que daba a estos estudiantes, en que les explicaba los densos misterios de la lógica y la metafísica tal como él los pensaba. Se conservan también los discursos que daba a los apoderados en las ocasiones solemnes del año escolar, y las recomendaciones modernizantes, racionalistas e ilustradas que escribió para la reforma del sistema de enseñanza secundaria, a solicitud del ministro de cultura de la región.

En esos ajetreos, entre apoderados, jovenzuelos de colegio, veladas de apacibles buenos vecinos, y algo de apuros económicos, desahogó su pasión filosófica escribiendo apuradamente la *Ciencia de la Lógica*, uno de los textos más complejos de la historia de la filosofía.

Poco a poco, a pesar de las pocas y malas lecturas, la fama de la *Fenomenología* y la *Lógica* fueron poniendo a Hegel en el lugar de un profundo y algo misterioso filósofo. Esto se tradujo en que, después de años de enviar currículum y buscar recomendaciones en 1817, con pocos meses de diferencia, le llegaron dos ofrecimientos de cátedras universitarias. Ya había aceptado la de la Universidad de Heidelberg, donde estuvo en 1817–18, cuando prefirió la de la recién creada (1809) Universidad de Berlín.

Hegel estuvo en Berlín desde 1818 hasta su muerte, en 1831. Durante esos años hizo varias veces los cursos de Historia de la Filosofía, Filosofía de la Religión, Estética, y Filosofía de la Historia de los que surgirían los apuntes de sus discípulos. Publicó también allí la segunda edición, muy aumentada, (1827) de la *Enciclopedia*

de las Ciencias Filosóficas que había publicado como compendio para sus clases en Heidelberg (1817), y luego la tercera (1830), nuevamente con un aumento notable de sus contenidos. Publicó, por último, el cuarto de los únicos cuatro libros suyos que realmente aparecieron durante su vida, su *Filosofía del Derecho*, en 1821.

El Hegel de Berlín, que ha sido reiteradamente descrito como oscuro, conservador y apologista del prusianismo, no sólo fue un famoso profesor sino, además, uno curiosamente popular. A pesar de su acento suabo, que en Prusia era considerado provinciano, de que trastabillaba y solía tartamudear y enredarse en las explicaciones, a pesar de que solía leer sus clases, muchas veces a la luz de las velas, a las ocho de la mañana en los duros inviernos berlineses, todo el mundo coincidía en la profundidad de sus ideas y en la seriedad de sus reflexiones.

Es notable que, en una práctica absolutamente no habitual, sus estudiantes celebraran su cumpleaños, que ocurría en pleno verano, o salieran a algún local a tomarse un buen vino del Rin en su compañía. El mismísimo rey de Prusia, que pertenecía a una tradición de reyes notablemente tontos, envidió en una ocasión (1826) la nota publicada en un diario local comentando la celebración del cumpleaños de Hegel, que era mucho más visible y extensa que la que comentaba su propio cumpleaños, ocurrido en una fecha cercana, y publicó un decreto... prohibiendo que los periódicos comentaran cumpleaños privados.

La mayoría de los ayudantes con que contó en sus clases, y de los profesores jóvenes que apoyó para que fueran promovidos en la universidad tuvo problemas con la policía por actitudes sospechosas de liberalismo o subversión. Karl Rozenkranz, en su biografía de Hegel (1844) consigna dos curiosas y decidoras anécdotas acerca de este filósofo, presuntamente el guardián conservador de la monarquía absoluta. En una vemos al famoso profesor Hegel, a altas horas de la madrugada, subido a un bote junto a dos estudiantes, para visitar furtivamente, a través de la ventana de la prisión que daba hacia el río Spree, a su estudiante von Henning, apresado por conductas subversivas contra la monarquía. En la extraña cita se habló y se bromeó en latín, para evitar ser entendidos en la eventualidad de ser descubiertos por algún guardia... En la otra lo vemos sorprendiendo a sus colegas de otras universidades, en Dresde, con quienes ha ido a tomarse un buen vino, al recordarles que ese día 14 de Julio (¡de 1820!) es el aniversario de

la toma de La Bastilla, e invitándoles a hacer un brindis por la libertad y el legado de la revolución francesa. Esto en una época en que se habían dictado decretos que expresamente ordenaban expulsar de las universidades a los profesores que manifestaran simpatías liberales. La misma escena, el 14 de Julio de 1826, acompañado de un grupo de estudiantes, es relatada por otro testigo a quien Hegel le confiesa que repite este ritual cada año.

¿Cómo era este Hegel, que resulta curioso y casi asombroso a la luz de los múltiples prejuicios que se han construido en torno a él? ¿Cómo es verosímil imaginarlo? A partir de la revisión de las biografías medianamente serias que se han escrito, yo creo que se pueden hacer las siguientes hipótesis.

A Hegel la importaba mucho ser un ciudadano respetable. Ni el más mínimo rasgo de extravagancia o exotismo, ningún alarde ni exageración, en una época en que aún era posible usar peluca rosada o pasear una tortuga en la plaza. Hay en él un leve arribismo que lo lleva a hacerse ver en la ópera (en Viena pudo ver y celebró *El Barbero de Sevilla* de Rossini), o a tener la esperanza de ser honrado con alguna distinción firmada por el rey (cuestión que nunca obtuvo, ni estuvo en posición de merecer). Sin embargo, por otro lado, no hay el menor indicio de que tuviera una actitud servil u obsecuente ante la monarquía, e incluso podemos sospechar por muchos de sus escritos que detestaba profundamente el estado de cosas real de la monarquía de la que le tocó ser súbdito. Hay muchos textos que permiten ver en Hegel la ambivalencia de una clase de burgueses cultos y creativos, como los ministros Herdenburg, Stein, Altenstein, o como Goethe, o los Humboldt, que sostienen de hecho los gobiernos manifiestamente ineptos de los reyes alemanes, y que hacen florecer la cultura alemana como nunca en su historia, pero que son oprimidos e incluso frecuentemente humillados por aristócratas necios, vanidosos e ignorantes y, peor aún, en el marco de despotismos absolutos.

Fue toda su vida un profundo admirador de las posibilidades que abrió la revolución francesa. Un estado de derecho que esté por sobre las arbitrariedades del soberano, una sociedad en que sea posible el ciudadano libre y la autonomía de la sociedad civil, un espíritu del mundo que reconcilie la libertad, la razón y las pasiones. Pero, a la vez, su obra está marcada por dos igualmente profundos temores, que orientan todo su pensamiento hacia la moderación. Uno es

la posibilidad de que eventos o proposiciones revolucionarias desemboquen en experiencias como el terror en la revolución francesa. Otro es que la libertad civil individualista y abstracta, sin pertenencia ni contrapeso, termine con el espíritu de comunidad que puede congregar a una sociedad y convertirla, como dice en la *Fenomenología*, en una suerte de "reino animal del espíritu".

Georg Lukács ha mostrado de manera convincente, aunque bajo una retórica ideologizada a la usanza de su época, que Hegel leyó a los economistas ingleses y franceses, como Adam Smith y el Marqués de Condorcet, y que llegó a estar muy conciente de la dinámica centrífuga y disgregadora de la sociedad liberal capitalista, o lo que en la Fenomenología llama "el reino de la utilidad"[7].

Estas admiraciones y temores contrapuestos hacen que Hegel sea todo lo liberal que se puede ser en una época abiertamente reaccionaria, en una región que todavía está a décadas de la industrialización realmente moderna, y en un ambiente intelectual exaltado por el rigorismo moral kantiano y las extravagancias retóricas del romanticismo. Un liberal moderado, a la sombra de una monarquía opresiva, que desde 1820 ha decretado incluso la censura sobre la correspondencia y la prensa. Un partidario del orden constitucional en un país que no tiene aún una constitución. Un defensor de la autonomía de los ciudadanos en el marco de una libertad impregnada de un espíritu congregador.

Las virtudes de la libertad liberal, al estilo inglés, y del estado de derecho al estilo de los códigos franceses, moderados desde una espiritualidad cristiana al estilo de su luteranismo racionalista y secularizado, ese podría ser, quizás, el proyecto político que recorre la obra de Hegel. La manera en que abordó los conflictos sociales, culturales y filosóficos que hacen necesaria una síntesis semejante, la profunda fundamentación que construyó para mostrar que tal síntesis era posible, y las críticas que hizo de las desviaciones posibles en cada uno de los términos que la componen, constituyen un grandiosos horizonte de reflexión en el que es posible inscribir hasta el día de hoy, y por muchísimo tiempo más, todas nuestras esperanzas y temores, todos nuestros acuerdos y discusiones, en torno al destino de la sociedad humana.

---

7 Georg Lukacs: *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, (1948), Grijalbo, México, 1970

Más allá de si estamos de acuerdo con su visión política y, ciertamente, claramente no es ese mi caso, la reflexión hegeliana es un marco apropiado y profundo para todas las discusiones contemporáneas. Y creo que se pueden presentar algunas razones sobre el por qué de esta centralidad de su obra.

Desde un punto de vista biográfico hay que considerar el extraordinario privilegio de su situación cultural y filosófica. Vivió en la época de máximo desarrollo y confrontación de la Ilustración y el Romanticismo. Rousseau, Hamann, Schlegel, Schleiermacher, Hölderlin y el primer Goethe por un lado, Tomasio, Kant, la primera Ilustración francesa (la de Voltaire, y Montesquieu) y la Ilustración en el poder (la de Fourier, Pinel, los constructores del Código Civil) por otro. Excesos como el terror ilustrado de Robiespierre, la frenología de Francis Gall, o la locura de su amigo Hölderlin, el fanatismo antisemita de Fries, o la estupidez de los reyes de los que esperó, sin éxito alguno, alguna distinción, lo impresionaron muy hondamente. Portentosas obras como las de ambos Humboldt, las de su amigo Goethe y, sobre todo las del gigante Kant, lo marcaron muy de cerca. Y ante todo esto reaccionó con una infatigable sed de sistematización ("sistema" que nunca logró completar, y que modificó constantemente hasta su muerte) y con una interminable erudición, que lo llevó a interesarse desde el cálculo infinitesimal y la química atómica hasta las tragedias de Sófocles y la religión egipcia.

Sin embargo hay algo más profundo, que estas circunstancias biográficas hacen posible. Yo creo que la centralidad y actualidad de Hegel se deben a que es el primer filósofo que es capaz de pensar de manera consistente *más allá* del imaginario político y filosófico que enmarcan la Ilustración y el Romanticismo. Es el primer filósofo cuya lógica y cuyo horizonte de reflexión está claramente más allá de las dicotomías que caracterizan a la modernidad, el primero que permite pensar cabalmente de manera post moderna, y no simplemente a través de la reproducción ad nauseam de neo romanticismos, o de la neo ilustración, que presumen de "post" simplemente porque han anulado alguno de los términos de la dicotomía quedándose de manera enfática y dogmática con el otro.

De manera más directa se puede decir que el gran privilegio de Hegel es haber nacido en la misma cultura y después de Kant. Kant es a la vez el límite de la modernidad y el que abre de manera efectiva la posibilidad de su superación. Kant

es el primer post moderno sin dejar de ser a la vez el último de los modernos. Ernesto Sábato dice, de manera ingeniosa: “Gengis Kant: bárbaro conquistador y filósofo alemán”[8]. Yo creo que Hegel habría estado de acuerdo.



8 Ernesto Sábato: *Uno y el universo* (1945), Sudamericana, Buenos Aires, 1970

III. Kant

Kant fue, en realidad, por varias razones, un viejo de mierda. Escribió odiosos pronunciamientos contra las mujeres y los "salvajes"[1]. Predicó un rigorismo que separaba radicalmente la moral de las pasiones, de la aspiración a la felicidad, e incluso de cualquier contexto de motivaciones subjetivas o culturales. Fue precursor de la sistemática tristeza de Kierkegaard (que es algo así como un Kant desesperado), del pesimismo de Schopenahuer y del dramático radicalismo de Nietzche, que lo admiraron profusamente, aunque lo más probable es que él los hubiera reprobado de principio a fin. La prepotencia de su intelectualismo lo llevó a descalificar en términos muy poco piadosos a las formas de la religiosidad popular, y a predicar un Dios incognoscible, del que no se puede recabar apoyo ni sugerencia alguna. Trató de manera despiadada a propensiones dramáticas y perfectamente cristianas como el martirio (insulso y escapista), el ascetismo (vanidoso e inútil) e incluso la santidad (deseable pero poco probable). Aunque se empeñó en predicar esta última como fin (en realidad lejano) de la moralidad. Escribió con manía sistemática, imponiendo simetrías y proporciones conceptuales por mera afición al sistema, aún a costa de la ocasional debilidad de sus argumentos. La enorme seguridad en la verdad de sus ideas, al borde del dogmatismo que él mismo criticaba, lo llevó a proclamar su "versión pedagógica" de la *Crítica de la Razón Pura* como *Prolegómenos a* ***toda*** *Metafísica Futura*, y a hacer expulsar a Fichte de la Universidad bajo la acusación de ateísmo por contradecir algunas de sus ideas.

Curiosamente muchas de las acusaciones que se descargan habitualmente sobre Hegel, como el archi racionalismo, la vanidad intelectualista, el desenfado

1 Hay que considerar, por ejemplo, el siguiente párrafo: "*Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo pueril. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa*." Immanuel Kant: Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (1764), Alianza, Madrid, 1990. Ver, también, su Antropología (1795), Alianza, Madrid, 1991, especialmente, pág. 253–289.

machista, y la obsesión por el sistema, son mucho más apropiadas respecto de Kant que respecto del filósofo que celebró la presencia de la pasión en la historia, que consideró que los filósofos no pueden guiar la política, que se conmovió con Antígona y privilegió la relación entre hermano y hermana como modelo de relación ética, o que nunca terminó de revisar y rehacer el sistema con que soñaba.

Todas estas críticas resultan un poco triviales y pálidas, sin embargo, cuando se comparan con la enorme revolución conceptual que llevó a cabo, y con la enorme variedad de temas que transformó para siempre.

Probablemente el centro de las preocupaciones de Kant, a pesar de la admiración que sentía por “el orden del cielo estrellado sobre mí” fue “el orden moral dentro de mí” (digámoslo, aunque sea majadero… dentro de él) [2].

Se propuso hacer coincidir la moralidad de los actos con una idea extrema y radical de la libertad. Para esto despojó a la acción moral de todo contexto que no fuese el puro arbitrio de la voluntad racional autodeterminada y, desde luego, el telón de fondo de una cierta garantía divina de que pudiera hacerla pensable y factible. Una vez fijado este objetivo procedió a demoler todo obstáculo teórico desde el que se pudiera argumentar de otra manera y… ¡prepararse!, porque se trata de las arremetidas ni más ni menos que de Gengis Kant. La barbarie, tremendamente productiva, del intelectualismo desatado.

Por un lado le interesó criticar las éticas empiristas y su idea hedonista de la naturaleza humana y, para esto, procedió a destruir el ingenuo realismo de las ciencias naturales. No se puede determinar el contenido de la acción moral por la vía empírica, como si estuviera determinada por alguna naturaleza exterior. No sólo no se debe, puesto que en ese caso resultaríamos esclavos de las pasiones, sino que simplemente no se puede, pues todo el saber necesario sobre la naturaleza proviene de nosotros mismos, de nuestra propia estructura de la facultad de conocer. Pero entonces, ¿de dónde podrían provenir las sugerencias en torno a qué considerar propiamente como acto moral?: “Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe[3]”.

---

2 En la Conclusión de la Crítica de la Razón Práctica se puede leer una de sus más famosas citas: “*Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí*”. Immanuel Kant: Crítica de la Razón Práctica, traducción J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 6º Ed., 1993, pág. 171

3 Immanuel Kant: *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo de la segunda edición, Alfaguara, Madrid, 2002, pág. 27

Pero, por otra parte, le interesó criticar las éticas trascendentes, que derivan la determinación del contenido del acto moral del conocimiento de los mandatos de Dios, con lo que la moralidad resultaba, nuevamente, determinada de manera exterior, y sometida a una negociación algo indigna con la divinidad: "me portaré bien porque me han prometido un gran premio; evitaré el mal porque me han amenazado con un terrible castigo". Para esto procedió a desmontar uno a uno los argumentos con que se pretendía demostrar la existencia de Dios, y a argumentar que la pretensión de un saber determinado sobre Dios sólo provenía de un uso abusivo y erróneo de la razón.

Pero Kant, que era un muy buen profesor provinciano de física, se tomó muy en serio la física de Newton. Muchísimo más en serio, desde luego, que los mismos ingleses, y consideró que "el orden del cielo estrellado" era rigurosamente universal y necesario. Nuevamente el tema, a pesar de las apariencias, tiene un trasfondo en su rigorismo moral. Le interesa cerrar la posibilidad escéptica, al estilo de Hume que, de la imposibilidad de encontrar leyes naturales universales y necesarias deriva, como consecuencia en el plano de la ética, la idea de que la moralidad de los actos queda establecida simplemente por el hábito y el buen sentido de las costumbres. Para esto se propuso mostrar que sí se puede conocer la legalidad de los objetos naturales de manera universal y necesaria, y que esto es posible porque la experiencia misma en que son captados consiste en una estructura de funciones perfectamente determinables a través del examen al que llamó "saber trascendental".

De este examen resulta que, para Kant, los objetos determinados son construidos en la operación de la facultad de conocer, y que las leyes que los ligan se siguen de las características que tienen las diversas funciones que actúan en esa operación. La intuición sensible es la función que permitiría nuestro conocimiento del espacio y del tiempo. El entendimiento el que permite las diversas categorías que constituyen el orden universal y necesario de los objetos. Y la razón, en su uso teórico, inevitablemente abusivo y equívoco, la que nos permite pensar la unidad de esos objetos y leyes en torno a las ideas trascendentales de yo, mundo y Dios (el Dios meramente teórico de la creencia, no el Dios efectivo, el de la fe).

La idea de “errores” o “usos abusivos” de que adolecería constitutivamente la razón, y que sólo afectaría por cierto a los “entes racionales finitos” es, desde luego, curiosa, y Hegel se encargó de ironizar sobre ella en el *Concepto Previo de la Enciclopedia*. Entre estos usos abusivos están las “antinomias de la razón pura”, que permiten afirmar sobre el mundo cuestiones abiertamente contradictorias, sin que se pueda decidir nunca a favor de una u otra, como afirmar a la vez que el mundo es finito e infinito en el espacio o en el tiempo. Es interesante saber que cuando Kant le responde a un comentarista que ha alabado el orden de la Crítica de la Razón Pura, le hace ver que él no imaginó la obra en ese orden, que es el que finalmente encontró preferible para su exposición:

“El punto del que he partido no es la investigación de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., sino las antinomias de la razón pura: ‘el mundo tiene un comienzo – no tiene ningún comienzo, etc., hasta la cuarta: hay libertad en el hombre – frente a: no hay libertad, sino que todo en él es necesidad natural’, ésta fue la que primero me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la crítica de la razón para reparar el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma” [4].

En la Enciclopedia Hegel se encarga de decir, con cierto tono de burla, que justamente esto que Kant considera un “escándalo” es lo más valioso que se puede encontrar en ese libro: la intuición de que la contradicción en lo real mismo es el alma de su devenir.

Si lo que plantea la *Crítica* es cierto entonces los objetos son realmente exteriores al yo (Kant es un realista en sentido empírico) pero, a su vez, tanto el yo como los objetos son interiores a la facultad de conocer o, en otros términos, a la subjetividad trascendental, que los hace posibles (y por eso se dice que Kant es un idealista trascendental). Los seres humanos somos en realidad el origen de las leyes necesarias que observamos en los fenómenos que captamos en la multiplicidad empírica, y esas leyes son necesarias justamente porque la estructura de la subjetividad trascendental en que somos posibles es universal, determinada y fija.

Pero en este punto hay que ser particularmente cuidadosos. Lo que a Kant le interesa establecer es que somos el origen del *orden* del cielo estrellado o, incluso,

---

4 Carta a Christian Garve, de 21 de Septiembre de 1798. Citada por Justus Hartnack: *La Teoría del Conocimiento de Kant*, Cátedra, Madrid, 1984, pág. 128

de la *forma* en que el cielo estrellado aparece, pero no del *cielo estrellado mismo*. La subjetividad trascendental construye los fenómenos (lo que aparece) pero no a la variedad empírica que subyace a ellos (el ser de lo que aparece). Y aunque todo lo que podemos conocer se limita a esos productos de la actividad trascendental, no se sigue de ello (no debe seguirse!) que no haya más allá de los fenómenos un ámbito de ser en sí, que es por lo tanto incognoscible, y que pone los contenidos indeterminados de esas formas.

El problema, otra vez, tiene su origen en el rigorismo ético, en la cuestión de la coincidencia entre libertad radical y acción moral. A Kant le interesa sostener que hay entidades incognoscibles e indeterminables pero que efectivamente son. Que son un ser efectivo, aunque escapen al saber humano. Y esas entidades son justamente Dios (ahora el Dios práctico, el de la fe), y el alma inmortal (que es necesaria para que el fin último de la moralidad tenga un horizonte de realización efectiva). Estas entidades, a las que llama "nóumenos", por oposición a los fenómenos cognoscibles, residen en el ámbito de lo en sí indeterminado, que es también el de los eventuales contenidos de la variedad empírica.

Kant es, sin embargo, particularmente ambiguo al referirse a la índole de este ámbito de lo en sí. Desde luego no puede considerar nóumenos determinados lo que, en sus términos, sería abiertamente contradictorio. Esto hace que no se pueda hablar realmente del "en sí de una cosa", digamos, del en sí de un lápiz como distinto del en sí de un caballo. A pesar de esto se empeña en referirse a esto como "cosa en sí" (Ding an sich) en que la palabra "cosa" (Ding) alude a un mundo de connotaciones completamente distinto a lo que él parece querer decir. A veces, emplazado a pronunciarse en torno a cuestiones tales como si la cosa en sí es *real*, o es *una*, o es *causa* de los fenómenos (cuestiones todas a las que debe responder que no, puesto que ha ubicado cada una de estas nociones como categorías al interior de la subjetividad trascendental), sostiene que la cosa en sí es un mero límite, no algo como tal. Es lo que quedaría (una "nada") si hacemos la operación (imposible) de "descontar" una a una las diversas categorías a través de las que es construido el fenómeno.

Pero entonces, si lo nouménico es un mero límite teórico, cuestión que no vacilan en aceptar los kantianos actuales, atacados de manera incurable por el

virus del ateísmo formalista, ¿qué quedaría del carácter nouménico de Dios, o de la inmortalidad del alma? ¿Puede Kant aceptar que el Dios de la fe es un mero límite conceptual? Por supuesto que no. Por algo influyó para expulsar a Fichte de la Universidad después de que él se atrevió a sugerir que la realidad como tal del ámbito de lo en sí no era sino una ficción metafísica. A Kant le interesa mantener una difícil solución: Dios es incognoscible pero de ninguna manera se puede dudar de su realidad como tal. Debe ser incognoscible para que no podamos conocer y "negociar" con él los contenidos determinados de la acción moral, para que seamos completamente responsables de nuestra posible salvación o condena. Debe ser, a la vez, completamente real para que haya una garantía efectiva de que esa salvación es posible, y de que buscar la manera de obrar moralmente tiene pleno sentido.

Estas exigencias hacen que Kant, que ha desbaratado la dualidad entre un yo real y objetivo y un mundo exterior de cosas reales y objetivas, se vea obligado a mantener esa dualidad ahora entre la actividad configuradora de una subjetividad trascendental que sólo es capaz de poner formas, y un ámbito del ser en sí, indeterminado, que aporta los contenidos puros de esas formas.

Pero esto hace que se vea obligado también a introducir la existencia del Dios práctico, de la inmortalidad y de la posibilidad de la libertad como meros postulados (indemostrables e inevitables) en su *Crítica del la Razón Práctica*. Y es, quizás, también por esto que se sintió obligado a ofrecer en su *Crítica de la Facultad de Juzgar* una especie de "mostración" (que no puede tener fuerza demostrativa) de que la acción moral es, al menos en perspectiva, efectivamente posible.

Porque ocurre que, después de tantos titánicos esfuerzos, el sistema de Kant ha quedado afectado por profundos desequilibrios. Desequilibrios que quizás se podrían sospechar desde el principio si es que quiso afirmar a la vez, y según un mismo principio, el orden del cielo estrellado y el orden moral.

Por un lado resulta que es posible conocer de manera universal y necesaria, pero sólo al precio de conocer sólo formas y leyes y no los contenidos mismos, no el ser como tal. Por otra parte resulta que es posible saber las condiciones bajo las cuales un acto es moral pero a la vez es bastante difícil determinar qué actos efectivos cumplen de manera real con esas condiciones.

Como Kant, moralista y pietista, no puede evitar asociar la felicidad con la realización de las pasiones, resulta que la felicidad no puede ser ni el objetivo ni la causa de un acto moral, y ni siquiera se puede considerar que un acto sea moral porque haya contribuido a hacer el bien. Esto hace que no haya ninguna conexión entre la virtud y la felicidad. Los malos pueden perfectamente ser felices y, en algún sentido, se puede sospechar que lograron serlo justamente porque son malos. Y los buenos pueden perfectamente sufrir en virtud de su bondad y, de manera correspondiente, quizás sea esperable que efectivamente sufran. Es perfectamente claro entonces por qué se puede llamar "rigorista" a la moral kantiana. Es indudable que pocos se sentirán espontáneamente inclinados a seguirla. Y es entonces perfectamente claro por qué Kant fue tan drástico y peyorativo con las "inclinaciones" en general.

Hay que agregar aquí, también, el curioso desequilibrio entre una subjetividad trascendental, que opera en el ámbito teórico, que no puede ser imaginada sino como una entidad transindividual, es decir, que no es ni puede ser deducida por la operación empírica de los individuos, y la posibilidad de la acción moral, en el ámbito práctico que, ahora sí, reside completamente en los individuos, sin que ninguna circunstancia transindividual deba afectarla. En Kant ocurre que si bien somos una comunidad humana ligada internamente en el acto de conocer, somos en cambio una colección de individuos a la hora de comportarnos moralmente.

Pero el punto más delicado en estos desequilibrios es el contraste entre el extremo rigor con que demuestra que el conocimiento de una realidad exterior determinada es imposible y la relativa debilidad con que postula que la realidad de la acción moral sí es efectivamente posible. Justamente lo demoledor que ha sido en el primer ámbito lo obliga a quedarse en el nivel de los meros postulados en el segundo. Como decía más arriba, éste es quizás el origen de las "mostraciones" que presenta en su *Crítica del Juicio*.

En su estética, que es en buenas cuentas el origen de los lamentables formalismos estéticos del siglo XX, se propone mostrar que es posible una experiencia particular y sensible que sea a la vez universal y necesaria. El sentido de esta pretensión que, desde luego, los particularistas estéticos actuales rechazan como mero invento metafísico, no es, ciertamente, levantar una teoría del arte o de la experiencia estética sino, de nuevo, mostrar, por analogía, que puede haber

una experiencia ética que sea empírica y determinada y, a la vez, universal, de acuerdo a las exigencias imperativas y categóricas que hacen moral a un acto. Es la famosa idea de que la experiencia estética es un símbolo de la moral. Muestra su posibilidad, pero no puede (ni debe) demostrarla.

Que la *Crítica de la Facultad de Juzgar* no se propone en lo sustancial elaborar una teoría de la experiencia estética lo demuestra su segunda parte, que es probablemente y quizás con justa razón la menos invocada o recordada de todo el proyecto crítico. Allí, en contra de todo lo que la ciencia natural posterior pudo constatar, afirma que la naturaleza aparece ante nosotros como si estuviese organizada de acuerdo a un orden teleológico. La segunda ley de la termodinámica, la teoría de la selección natural, para no invocar la física cuántica o, incluso, el teorema de Gödel, muestran poderosas razones por las que muy pocos científicos estarían realmente dispuestos a estar de acuerdo con el muy newtoniano Kant. Digamos incidentalmente que tampoco la mayoría de los newtonianos, como Euler, Lagrage, Laplace o Hamilton, compartirían su confianza en la presunta observación de esta "tendencia general" en el orden de la naturaleza.

Quizás es impropio, sin embargo, tratar de discutir el asunto en este plano, aunque sea por lo demás el que el propio Kant propone. Y esto, una vez más, porque lo que realmente le interesa en esto es otro argumento por analogía: la finalidad que aparece en la naturaleza sería otro símbolo de que quizás, en una larga perspectiva, es posible un horizonte moral de la humanidad, en el que progresivamente, a través de políticas educativas y operaciones de racionalización, se vaya haciendo posible cada vez más actuar de manera moral y radicalmente libre, sin caer en el martirio, sin requerir del ascetismo, aunque no se alcance aún la santidad.

La credibilidad y la fuerza de este argumento analógico, desde luego, dependen de lo verosímil que resulte la idea de un orden teleológico que Kant, dados los innumerables compromisos que ha asumido en sus dos obras anteriores, no está en condiciones de demostrar.

Creo, sin embargo, que es esta última de las tres *Críticas* la que más impresionó e influyó a los grandes filósofos que siguieron inmediatamente después de él. Hombres como Fichte, Schiller, Jacobi, Schelling, entusiasmados por las proclamas anti ilustradas de Herder, y por sus llamados a restaurar la unidad de la subjetividad humana y de las relaciones del hombre con la naturaleza, tras las

empobrecedoras dicotomías analíticas de la razón científica, vieron en la *Crítica del Juicio* poderosas sugerencias para llevar a cabo esos ideales de una humanidad integral. Leyeron a Kant no como un formalista que se ha limitado a formular condiciones de posibilidad para esto o para lo otro (como Habermas), sino como alguien que ha planteado problemas sustantivos, y que se ha atrevido a proponer soluciones riesgosas, radicales y contra intuitivas.

Ellos leyeron el ámbito de lo en sí kantiano concediéndole el peso ontológico que era necesario para el plan *Crítico*: no como un mero límite formal sino como un ámbito de ser efectivo indeterminado. Schiller sí leyó la *Crítica del Juicio* como una estética, y la convirtió en una teoría del arte y de la experiencia estética desde la cual se propuso reparar los desequilibrios, superar las dicotomías y promover un horizonte político en que el arte cumpliera un rol esencial en la realización de lo auténticamente humano. Fichte apartó la bruma metafísica de lo incognoscible y propuso una ética de la absoluta soberanía de lo humano sobre lo real. Jacobi aceptó el desafío de las refutaciones de la teología racional y propuso una teoría de la cognoscibilidad inmediata de lo absoluto, a través de la fe. El joven Schelling exaltó la unidad positiva del hombre y la naturaleza en una filosofía de la sensibilidad llena de optimismo y voluntad de armonía.

Es ante este vasto panorama, lleno de ideas sofisticadas y audaces, casi todas extrañas y demasiado sutiles para la simplicidad pragmática e inmediatista del sentido común moderno, que tuvo que pronunciarse Hegel. Un vasto panorama filosófico que sólo fue posible gracias a la extrema audacia de Kant, y que está atravesado culturalmente por los entusiasmos del Romanticismo y los nacientes terrores de la Ilustración en el poder. Es por esta rica y variada creatividad, reunida de pronto en tan poco espacio y tan corto lapso de tiempo, que se puede hablar de una posición verdaderamente privilegiada. Como un precoz búho de Minerva, emprendiendo su vuelo con apenas las primeras sombras del atardecer moderno en el horizonte, Hegel vio más allá que todos ellos, pensó más radical y complejamente que ninguno, y puso las problemáticas bases de una filosofía que aún hoy pertenece al futuro.



IV. Las operaciones Hegelianas

Es posible obtener un panorama general de lo que hizo Hegel si se lo compara sistemáticamente con los propósitos y las opciones asumidas por Kant. Al considerar a Kant como su principal referente y modelo se pueden distinguir ciertas operaciones que recorren su obra y le dan su carácter particular. Aunque se puede rastrear el origen de muchas de estas ideas en los filósofos que lo anteceden de manera inmediata, voy a saltarme toda esa erudición filológica y las voy a atribuir directamente a Hegel, y a examinarlas tal como sólo él las pensó.

Sostengo, *en primer lugar*, que Hegel *radicalizó* la dialéctica sujeto – objeto que está en el centro de la *Crítica de la Razón Pura*, convirtiéndola en una unidad internamente diferenciada que equivale ontológicamente a toda la realidad. Prescindió de esta manera de lo en sí indeterminado, y de la relación exterior que prolongaba la dualidad empirista, y convirtió el formalismo de la facultad de conocer kantiana en la actividad ontológica de poner el ser mismo del objeto, y no sólo sus leyes y sus formas. Convirtió la teleología kantiana, en vez de una mera analogía, en el auténtico proceso de hacerse ser el ser, entendiéndola ahora como auto finalidad en un nivel, y como auto determinación del todo.

Con esto el ámbito del saber no es ya sólo la mediación en que la subjetividad pone las formas de lo real efectivo, sino que esa mediación se convierte en todo el ser, poniéndose a sí mismo. O, para decirlo de una manera a la vez más directa y más extraña para el sentido común, Hegel interpretó el ser mismo de la naturaleza (y no sólo sus formas) como objetivación de la historia humana, abandonando la multisecular idea de que la naturaleza es una realidad exterior e independiente de la existencia humana. O también, de una manera más técnica, las categorías, que en Aristóteles sólo cumplen el papel simple de ordenar las formas de predicar, y que en Kant se convierten en actividades con el valor epistemológico de constituir al objeto, adquieren en Hegel el valor ontológico de describir los modos en que el ser mismo va resultando el ser que es.

En esta operación ha negado por una parte que haya un en sí más allá del fenómeno, pero ha negado también que haya un en sí puro e independiente en el individuo, como en la *res cogitans* imaginada por Descartes, o en un grupo

cualquiera, como el que podría manifestarse en la supuesta evidencia de la unidad trascendental de la apercepción, postulada por Kant. Unidad que podría darse en Kant mismo o, por ejemplo... en los alemanes. Hegel ha fusionado el entendimiento que contempla y configura con la esencia presuntamente interior *en* la manifestación, en el ámbito fenoménico mismo, que es todo el ser, y que se diferencia internamente.

Pero también ha radicalizado con esto el tema de la *Crítica de la Razón Práctica* al entender el contenido propio de esta manifestación, lo que aparece y acaece como tal, como el despliegue de un sujeto moral, universal, libre, es decir, no epistemológico (aunque también lo sea) sino esencialmente práctico. No un objeto (un sujeto que es un "algo") sino un conjunto de acciones (una actividad, un hacer). No un individuo, o una articulación de individuos, sino un espacio de subjetividad transindividual, un espacio de acciones. No un sujeto dado (que ya es) sino auto producido (que es un "siendo").

Y ha radicalizado también la lógica de la *Crítica del la Facultad de Juzgar* al entender a este sujeto como una voluntad libre que no se limita a tener fines sino que pone su propia ley y finalidad. Con lo que la teleología que lo anima, inmanente y auto conferida, no es un mero símbolo de su posibilidad, sino la forma efectiva de su realidad.

Sostengo, *en segundo lugar*, que Hegel ha *generalizado* esta dialéctica sujeto – objeto, llena de todas estas connotaciones, al movimiento de todas las categorías, creando una lógica ontológica en la que se hace radicalmente móvil lo que en Kant era un conjunto fijo, dado y acotado (sólo doce!) de actividades.

Dualidades como cantidad-cualidad, determinación-posibilidad, necesidad-contingencia, cosa-relación, forma-contenido, e incluso lógico-histórico, humano–divino, se convierten en Hegel en aspectos fluidos de un ámbito común que, considerado en su actividad pura, puede ser llamado "*lo lógico*", y que es el modo en que el ser, que es sujeto, se despliega.

Es el tratamiento de estas categorías puras y su hacerse no referido (absoluto) el que hace en la *Ciencia de la Lógica* (1812 – 16), en que distingue su infinidad de matices hasta describir su unidad completa como Idea Absoluta. Una "idea" que es al mismo tiempo todo el ser y toda la actividad que hace al ser sujeto. Una idea que es a la vez la razón y toda la realidad.

Creo, en *tercer lugar*, que Hegel ha *historizado* esta fluidez de las categorías en el sentido de considerarlas no sólo como un movimiento abstractamente lógico, como en el silogismo formal, sino como un hacerse que no sólo es devenir, sino propiamente historia.

Conviene, por cierto, para que esta idea resulte algo menos misteriosa, adelantar desde ya la diferencia, que sólo es posible en Hegel, entre temporalidad, devenir, e historia. Más adelante convendrá agregar además la diferencia entre estas nociones y la idea simple (y moderna) de movimiento.

Al revés que la articulación de múltiples cosas que la modernidad llama "mundo", la totalidad hegeliana no transcurre *en* el tiempo, ni tiene una relación externa *con* el tiempo, como ocurre claramente en Newton, y en todo el naturalismo moderno. El concepto produce internamente al tiempo, de modo que su existencia ocurre en algo que, en nuestro lenguaje preñado de temporalidad, estamos obligados a llamar "presente absoluto", mientras que los seres humanos, en tanto empíricos y finitos, lo experimentan (se experimentan) como sucesión. El devenir es la diferencia interna, no necesariamente temporal, en ese presente absoluto. Respecto del devenir no cabe, sino metafóricamente, distinguir un pasado y un futuro externos y objetivos como en el tiempo abstracto. Y, por cierto, el que la imagen de la sucesión temporal no pueda aplicarse complica enormemente al sentido común, y a la mayoría de los críticos, al considerar esta noción.

Para que haya propiamente historia no sólo el devenir, la diferenciación sustantiva, en el orden del ser, debe ponerse en el tiempo (es decir, considerar al ser mismo como un "siendo") sino que la fuente y el sentido de esa diferenciación deben residir en un sujeto. La temporalidad es algo que simplemente acaece, como dada, a los objetos que, justamente por eso, pueden llamarse "naturales". La historia, en cambio, es algo que el sujeto, como sujeto absoluto (no referido) hace, sobre sí mismo. Sostener que el movimiento de las categorías es histórico es afirmar que es la exteriorización del despliegue en principio puramente interno de un sujeto.

Pero creo también, en *cuarto lugar*, que Hegel ha *encarnado* ese movimiento histórico de las categorías en la identidad absoluta (sin exterior) y dramática

(internamente diferenciada y conflictiva) entre la historia humana y Dios. El sujeto que se mueve como *lo lógico*, y que se experimenta como *la historia*, no es cualquier sujeto.

Quizás la razón más profunda para el rechazo hegeliano de la dualidad kantiana entre lo nouménico y fenoménico es su rechazo de la idea de un Dios exterior al hombre, de la idea de una relación meramente exterior entre el creador y su creatura. Tal como el rigorismo del cristiano Kant se ha tomado muy en serio la doctrina del libre albedrío, el piadoso cristiano que hay en el mundano Hegel se ha tomado muy en serio la doctrina de la encarnación. El Dios hecho hombre ha resucitado en la Ecclesia, que no es sino el pueblo cristiano considerado como comunidad. Hegel, cuyo cristianismo en este respecto vale como el de Pablo, para todos los hombres, pone a la historia humana como la efectividad y la forma de ese concepto absoluto que es Dios. Tal como se ha dicho de la identificación que hace Espinoza entre la naturaleza y Dios que es un “panteísmo de la sustancia”, se ha dicho de esta otra identificación que es un “panteísmo del sujeto”.

Desde luego el panteísmo hegeliano no consiste en que cada uno de nosotros sea Dios (“pantos”, todo, como una colección), sobre todo porque el sujeto en Hegel es un ámbito transindividual (“pantos”, todo, para indicar la totalidad). Más que esta trivialidad cuantitativa, el asunto de fondo es que el cristianismo habría elevado la dignidad humana hasta el grado de lo divino (Mateo: “*Lo que al más pequeño de mis hermanos le hiciste a Mí me lo hiciste*”), y habría puesto como garantía y espacio efectivo de esa dignidad a la vida del pueblo cristiano mismo. No una garantía postulada, indemostrable, exterior, exigida de manera formal y sin atenuantes, sino un ejercicio real, histórico, culturalmente situado, centrado en la capacidad de piedad y perdón de la comunidad humana efectiva.

A pesar de que el equilibrio de la identidad hegeliana entre historia humana y Dios está al borde del pecado humanista (en el Derecho Canónico católico, que no afecta al luterano Hegel, está consignado como un pecado atribuirle al hombre cuestiones que sólo pueden ser propias de Dios), y a pesar de que pudo derivar fácilmente en el humanismo ateo de Feuerbach o en el historicismo ateo de Marx, yo creo que Hegel habría rechazado esa acusación y esas derivaciones. Para Hegel el equilibrio perfecto en la realidad efectiva de ambos términos en esa identidad era muy importante, desde un punto de vista tanto filosófico como político. Y creo que su motivación profunda para crear una lógica completamente no convencional fue poder sostenerlo.

El mundano Dios de Hegel es lo que en el corazón de la comunidad humana permite el perdón y la reconciliación. Es el "espíritu" que convierte a una simple asociación de individuos en una co-munidad. Y los dramas de la vida de Cristo le resultan particularmente apropiados como hondas metáforas del conflicto radical que anima a toda sociedad humana. Ese Dios pone una nota existen-cial y trágica, que proviene del romanticismo, en su sistema, y que falta tan visiblemente en el pie-tista ilustrado que es Kant. El sujeto universal así concebido es una entidad dramática, internamente dividida hasta el grado de la enemistad, que se realiza a través de hacerse dolorosamente otro de sí para volver, dolorosamente, a sí mismo. Pero también una entidad que tiene en sí el principio de su esperanza, en su capacidad de perdonar. Este principio es para Hegel el que permite que veamos la historia humana, tan llena de crueldades y odiosidades, con un moderado optimismo y podamos discernir entre sus muchos absurdos un cierto hilo de sentido.

En contra de lo que las simplificaciones han sostenido, Hegel no es un archi racionalista que ve racionalidad en todo evento histórico particular, ni un ciego optimista que cree en el triunfo sin más de la razón sobre el absurdo. La complejidad de su planteamiento pasa por el reconocimiento explí-cito del carácter trágico y contradictorio de la historia humana, y la complejidad de su optimismo moderado pasa por una delicada consideración del equilibrio posible entre una voluntad libre ape-tente y la capacidad de esa misma voluntad de perdonar y reconciliarse. La única garantía global que exhibe para tan frágiles equilibrios es la piedad posible en la experiencia del pueblo cristiano.

Desde luego para un marxista, que no sólo es ateo, sino que no cree en garantías dadas sino en construir activamente condiciones materiales que hagan que una eventual reconciliación sea posi-ble, esta garantía hegeliana es absolutamente insuficiente. Resulta innegable, sin embargo, la pode-rosa grandeza que surge de la bondadosa moderación hegeliana. Así como resulta también innega-ble la grandiosa complejidad y sutileza de la lógica con que intentó hacerla verosímil.



V. Una nueva lógica

Si hay algo realmente inverosímil para el sentido común en el sistema hegeliano es la lógica sobre la cual está construido. No es raro que esta sea la parte menos comentada de su obra, ni es raro que cada vez que los campeones del "common sense" (como Bertrand Russell) se han acercado a ella hayan terminado por declararla absurda. Incluso la mayoría de los hegelólogos pasan simplemente junto a ella, obviando delicadamente entrar en materia y contentándose con desciframientos y aclaraciones de tipo filológico.

La primera cuestión que confunde a los críticos, como Popper, cuyas críticas derivan de Russell, o Laclau, cuyas críticas derivan de Lucio Colletti, cuyas críticas derivan de una aplicación trivial de Aristóteles, es que no se trata de una lógica formal sino de una lógica ontológica[1].

En rigor la única lógica estrictamente formal es la que surge a partir de Boole, Frege, Russell y Whitehead, a fines del siglo XIX. Todavía las formulaciones aristotélicas de la lógica suponen el ser, incluso determinado, de aquello sobre lo que el discurso predica (digamos "caballos" de los que se puede decir que son "blancos"), y se limitan a establecer las formas correctas de predicar y relacionar predicados. Dicho de otra manera, en la lógica aristotélica se puede suponer sin problemas que la verdad es una propiedad sustantiva, que depende de la adecuación del discurso a objetos reales, aunque el asunto propio de la lógica sea más bien el de la validez que el de esa verdad.

En las lógicas auténticamente formales, en cambio, el referente de las proposiciones se ha reducido a un mero "algo" indeterminado, y lo que se examina no son juicios que relacionen sujetos y predicados (como "el caballo es blanco") sino sólo relaciones entre predicados. Algo así como: "de algo de lo que se dice que es 'caballo', se dice al mismo tiempo que es 'blanco'". En términos filosóficos esto significa una operación de desontologización de la lógica, la que pasa a formar

1 K. R. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), Paidós, Barcelona, 1991. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), Fondo de Cultura Económica, México, 1985. Lucio Colletti: *Marxism and Hegel*, New Left Books, Londres, 1973

parte entonces más bien de las matemáticas que de la filosofía[2]. Esta lógica es formal respecto de lo que en la visión aristotélica podría llamarse "lógica sustancial": que supone la sustancia, aunque de hecho se preocupe sólo de sus formas.

En contra de lo que Russell o Laclau creen, Hegel no rechaza esta lógica como tal, sino que la considera poco apropiada para la índole de las realidades sobre las que quiere reflexionar. La considera adecuada para un acercamiento meramente exterior y superficial de lo que en realidad es. Encuentra que está formulada a partir de meras afirmaciones y desarrollada a través de meras tautologías. Y sospecho que, curiosamente, Russell estaría completamente de acuerdo con estas estimaciones. Porque el asunto real no es cual de estas lógicas es más adecuada por sí misma y de manera abstracta, sino más bien respecto de qué y para qué propósito son adecuadas. La lógica formal se propone simplemente otro objetivo, y se refiere simplemente a otro ámbito, radicalmente distintos de los de la lógica hegeliana. Compararlas carece completamente de sentido. Tratar de entender una a partir de la otra no puede ser sino un equívoco. Lo que no significa, sin embargo, que cada una pueda encontrar un lugar, dentro de sí, para la otra. No es difícil sospechar que al hacerlo cada una pondría a la otra en un lugar marginal o subordinado. En fin, es un lugar después de todo preferible a una eterna crítica exterior que no logra dar con lo esencial de lo que critica.

La lógica hegeliana puede ser comparada, en cambio, de manera interna con la aristotélica. Lo esencial, respecto de ella, es que no se limita a suponer la sustancia como referente sino que pretende ser una lógica del acaecer de la sustancia misma y, junto a esto, no es menor que la sustancia hegeliana sea propiamente un sujeto. Debido a estas diferencias se puede decir que la lógica de Hegel no es sólo "sustancial" sino, directamente "ontológica". Es una lógica del acaecer como tal.

Creo, sin embargo, que en este punto hay que ser más precisos. Sobre todo para distinguir a Hegel de la relación (e incluso reducción) que muchos comentaristas, incluso dedicados a Hegel, hacen entre su obra y la de Aristóteles.

---

2 Una operación análoga, y en la misma época, es la que ha realizado Ferdinand de Saussure, al relegar el referente del significado y evitar así el problema gnoseológico del signo, limitándose a examinar sólo las relaciones de los signos entre sí. En este caso es aún más claro el carácter "kantista" de estas operaciones, es decir, la oportuna coartada del formalismo que se contenta con examinar estructuras y relaciones puras, mandando lo sustantivo simplemente al... en sí indeterminado.

Esa relación puede empezar a entenderse si consideramos justamente el punto de partida de la *Ciencia de la Lógica*, la relación entre Ser y Nada.

Para la modernidad la Nada es simple no Ser, exterior, no referido, vacío no sólo de movimiento y cosas sino también de espacio y tiempo. A pesar del rigor de esta abstracción, cuando la operación moderna del pensar la imagina la asimila simplemente al vacío de cosas, es decir, a lo que llama de manera inmediata "vacío". Este gesto es importante, no sólo porque revela que el Ser es pensado como cosa sino porque permite la metáfora espacial, por cierto impropia, de la Nada como algo "fuera del Ser".

Así la Nada es pensada como *hueco* "entre" lo que es, o como *periferia* "más allá" de lo que Es. La metáfora espacial impera también cuando se habla de la Nada en sentido existencial, referida a la subjetividad. La Nada como "más allá" del sentido, la Nada que es la muerte como "más allá" de la vida, o el sin sentido *intersticial*, que irrumpe como *acontecimiento*, como *hiato*, "entre", la continuidad de la experiencia.

Desde su primera sección Hegel pone en juego en su Ciencia de la Lógica[3] un punto de partida completamente distinto: la *Nada en el Ser*, la Nada como algo del Ser. De una manera provocativa, propone una radical equivalencia entre Nada y Ser: el Ser es lo mismo que la Nada, la Nada es lo mismo que el Ser. Mucho más adelante, en el Libro Segundo, *La Doctrina de la Esencia*, se llega a entender que esta equivalencia es la forma todavía exterior de otra, que es su forma lógica pura: la identidad de la identidad y la no identidad.

¿Qué es lo que la Nada pone *en* el Ser que no esté en el concepto moderno de Ser?: el devenir, el carácter orgánico. La Nada es en el Ser la tensión que hace posible que se haga otro de sí mismo desde sí mismo. La Nada es la tensión. Pero no en el sentido de que haya tensión en el Ser sino en el sentido, más extraño, de que esa tensión es ella misma el Ser. Por eso Ser y Nada son equivalentes y Hegel puede llamar *devenir* a esa equivalencia.

El Ser así, desde el punto de partida, no es un ente quieto, donde impera lo común y lo constante, ni es un ámbito de entidades discretas, en que impera la exterioridad. Hegel ha ontologizado la *dinamicidad orgánica*, es decir, ha puesto

---

3 G.W.F. Hegel: *Ciencia de la Lógica, Libro Primero, Doctrina del Ser*, Primera Sección, Determinación (Cualidad) (1830), Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.

como Ser una actividad dinámica que no es un mero movimiento de entidades inertes sino tensión interna que se hace constantemente otra de sí. Hegel ha pensado al Ser como *actividad*, no como *cosa*. No una cosa que actúa sino una actividad que produce a las cosas o, mejor, que *se expresa*[4] como cosas en el ámbito inmediato y particular, sin ser él mismo y por sí esas cosas.

Para poder pensar esto es necesario que esa actividad sea *universal*, es decir, no la actividad de llegar a ser árbol un árbol, llegar a ser mar un lago, o adulto un niño, sino que la actividad pura y en general que hace que todo lo que aparece como particular Sea. Esto es lo extraño y probablemente lo difícil de captar: la idea de actividad misma, constituyente.

Pero esto requiere también pensar al Ser como *totalidad*, no como conjunto o colección, sino como *interioridad pura* respecto de la cual no hay exterioridad abstracta, separada. Interioridad en la cual toda exterioridad es referida. No sólo todo exterior es exterior de algo, también: todo exterior no es sino lo mismo exteriorizado. Se trata de la actividad universal que es todo el Ser a la vez, respecto de la cual no Ser es un momento, el momento de tensión, respecto del cual todo particular es un momento.

Se trata también de una actividad en que los *particulares* son efectivos y *reales*, no "momentos" en el sentido coloquial de evanescentes, precarios o aparentes, sino en el sentido lógico de Ser la Nada en que la pura actividad se actualiza y, externamente, Es. Lo particular es la nulidad del acto de Ser, el momento en que el Ser deja de ser sólo acto y resulta ser un Ser efectivo. Esa efectividad de lo particular es al mismo tiempo su realidad y su carácter nulo respecto de la movilidad pura.

Pero si la realidad, la efectividad, de lo particular es sólo la de ser el momento nulo del acto de Ser, el momento quieto, y si la fragilidad de ese momento proviene simplemente de la continuidad de la tensión que es la Nada, lo que se obtiene es el devenir simple, el devenir aristotélico, con sus parsimoniosos pasos de la potencia al acto o de lo actual a la entelequia, o de lo dado hacia su fin.

No es este "tranquilo devenir" el que interesa a Hegel. Es por eso que la figura del devenir ocupa apenas las dos primeras páginas de la *Ciencia de la Lógica*, y se

---

4 Uso la expresión *"se expresa"*, en el sentido de *"emerge"*, para evitar la idea de *re-presentación*. La cuestión es que no hay aquí una presencia que luego se desdobla para aparecer como cosa. La cosa es esa actividad misma, emergiendo como estabilidad.

despliega en todos sus matices sólo en el Libro Primero. Lo que interesa a Hegel es un devenir convulsionado y enemigo de sí mismo. Sólo ese le parece apropiado para ser el sustento lógico de una entidad dramática como es el sujeto. En el tranquilo devenir, el máximo Dios posible es la parsimonia del destino. En el devenir dramático, la complejidad trágica del Dios máximo es la *libertad*. Para que esto sea pensable es necesario, más que la Nada, *lo negativo*.

"Lo negativo", como "la Nada", son las formas sustantivas que, desde el pensamiento cosista asociamos a conceptos que deberían ser pensados siempre de manera verbal, como actividades: "la negatividad", "el acto de Ser Nada". La manera más directa de imaginar lo negativo es pensarlo como "el contrario" o "el opuesto". Pero también aquí es necesario pensar más bien "la contrariedad", "el acto de Ser opuesto". La negatividad es un segundo orden. Con la Nada en el Ser es posible pensar el devenir. Con la negatividad en el acto de Ser es posible pensar el devenir del devenir. Ese devenir que no tiene ya, de modo absoluto, predeterminaciones. O, también, un devenir que es *lucha*. La negatividad es la conflictividad instalada en el Ser, no como si el Ser fuese algo conflictivo, de tal manera que cave pensar también que no lo sea, sino en el sentido de que ella misma es el Ser.

A esta ontologización del devenir del devenir, que es lo que se expresa en las consideraciones anteriores, es a lo que Hegel llama esencia. La lógica de Hegel no es simplemente una lógica del ser o incluso del devenir. Lo crucial en ella no es que el ser deviene sino el que eso que deviene es un sujeto. Y esto afecta no sólo al contenido que es el ser sino también, de manera esencial, a la forma en que ese contenido se despliega. El devenir hegeliano no es el de la tranquila tensión de las cosas hacia su entelequia, sino el del dramático y doloroso proceso de la totalidad hacia su realización. Y Hegel insiste una y otra vez a lo largo de su obra en que para concebir este dolor del concepto, en su intimidad, fue necesario el cristianismo que Aristóteles, como es obvio, para desgracia de Tomás de Aquino, no llegó a conocer.

Para concebir el ámbito de lo lógico a la manera hegeliana es necesaria una complejidad psicológica que el pensamiento griego simplemente no tuvo. La angustia radical, la autonomía del individuo, el sentimiento de una comunidad universal, el desafío del ejercicio de una piedad universal, en fin, todas las complejidades

con que la cultura cristiana enriqueció la subjetividad humana. En el plano estricto de la lógica esto implica la pérdida, radical y para siempre, de la tranquilidad del devenir, el imperio de la negatividad y la contradicción, la realidad ineludible de un momento de nulidad pura en el paso del ser al ser otro de sí.

En términos técnicos esto significa que el verdadero núcleo, la "lógica de la Lógica", en Hegel no es la descrita en la *Doctrina del Ser*, sino la que aparece recién en la *Doctrina de la Esencia* o, directamente, no una lógica del Ser sino una lógica de la Esencia. No una lógica que describa el devenir *en* el Ser, sino una que pone al devenir mismo *como* Ser, y que describe ese devenir mismo como negatividad y contradicción. Hegel no sólo ha considerado al Ser en su devenir, lo que ha hecho más bien es ontologizar el devenir como tal y poner al Ser como momento en la fluidez pura que es la Esencia. Lo que la metafísica anterior llama Ser es en Hegel un resultado. Y el lugar que ocupaba el Ser en esa metafísica está ocupado en Hegel por la fluidez pura de la identidad de la identidad y la no identidad, que se puede describir como la diferencia absoluta, en la que se dan las determinidades de la diferencia, la oposición y la contradicción, y que se exteriorizará luego, progresivamente, como fundamento esencial, fenómeno y efectividad.

Para encontrar todo esto, que es un mundo completamente nuevo de distinciones y matices, hay que remitirse al segundo libro de la Ciencia de la Lógica, la Doctrina de la Esencia, de 1813, del que se publicaron entonces 1000 ejemplares. Se conserva, sin embargo, una curiosa estadística que permite sospechar algo sobre los orígenes de la mala comprensión de la lógica hegeliana.

Siendo ya un famoso profesor en Berlín, Hegel le pide a su editor que le cuente como van las ventas de la Ciencia de la Lógica, pues ha empezado a pensar en corregirla y publicar una segunda edición. El editor le informa, en dos oportunidades, que aún quedan de los 1000 ejemplares en que se publicó cada libro las siguientes cantidades:

	Noviembre de 1827	Agosto de 1828
Libro Primero (1812)	88	36
Libro Segundo (1813)	129	78
Libro Tercero (1816)	396	347

Se puede observar en estos números que, en el breve lapso de nueve meses, unas cincuenta personas acudieron a comprar la obra. Pero lo que es más notorio es que doce años después de su publicación una buena parte de los que compraron el primer tomo no se resignaron a comprar el tercero. No tenemos información acerca de cuántos de estos compradores leyeron la obra, ni mucho menos acerca del cuidado que pusieron al hacerlo, pero no tenemos el menor indicio de que lo hayan hecho con más entusiasmo.

¿Cómo es esa lógica que he descrito en el párrafo anterior a través de afirmaciones misteriosas y algo truculentas? ¿Cómo puede relacionarse con operaciones de algún modo semejantes en la lógica que estamos habitualmente dispuestos a aceptar? Mucho más acá de la consideración directa y erudita de la Doctrina de la Esencia, que exigiría sacrificios bastante mayores, yo creo que se pueden ofrecer algunas pistas abordando algunas categorías importantes a modo de ejemplos.

Para establecer algún tipo de comparación es bueno fijarse no tanto en lo que habitualmente pensamos acerca del Ser sino, más bien, en la operación que hace el pensamiento cuando piensa, en la manera en que la operación misma del pensamiento acota y delimita lo que nos resulta pensable por contraste con lo que experimentamos como simplemente impensable.

Las categorías de "cosa" y "relación" pueden servirnos. Cuando pensamos las cosas en relación no tenemos ningún problema para pensar una cosa y luego, de manera independiente otra, y luego otra vez de manera independiente, la relación que las liga. La operación que el pensamiento hace cuando pensamos de esta manera pone un orden estricto entre estos términos. Podemos pensar perfectamente una cosa sin la otra. Es imaginable incluso, aunque no sea el hecho, que haya una sola cosa en todo el universo, sin que haya ninguna otra. Del ser de una cosa no se sigue, por ningún medio, el ser de otra. Al revés, en cambio, para pensar algo como *otra* cosa es estrictamente necesario que haya *una* (la otra). Independientemente de cual veamos como *una* y cual veamos como *otra*, es una condición lógica para que haya otra que haya una. Sólo entonces, pensados ya los términos, podemos pensar que una relación que los ligue. Y no nos cuesta pensar incluso que no haya tal relación. Para el pensamiento común es perfectamente pensable el chilenismo "na' que ver": algo que no tiene ninguna relación con otra

cosa. Se puede notar que para tal operación del pensar es imposible que el orden entre cosa y relación ocurra al revés. No puede haber una relación sin cosas que se relacionen. El ser de la relación depende en sentido lógico del ser de los términos que relaciona. En rigor el pensar común sólo piensa como ser a las cosas. Las relaciones, para decirlo de alguna manera, tienen un estatus ontológico derivado. Puede perfectamente pensarse el Ser sin relación.

Exactamente al revés ocurre en la lógica hegeliana. En ella las relaciones son más reales que las cosas, y no se limitan a conectar los términos sino que, más bien, los producen. Hegel ha ontologizado las relaciones y ha puesto la actividad de la relacionalidad pura en el lugar del Ser. Y esto, que es lo que llama "esencia", es lo que le permite pensar en términos de una totalidad diferenciada.

La operación común, que atribuye a las cosas una prioridad lógica y ontológica frente a las relaciones, es el sustento que permite pensar al Ser en términos de exterioridad. Hay "esto" y "lo otro" de manera independiente, por sí mismos, y el sistema del mundo no es sino un agregado de cosas ligadas por relaciones que, a su vez, son independientes (aunque derivadas) y externas a las cosas que relacionan. Entre cosa y cosa habría un cierto vacío, meramente hiato de espacio y tiempo, en que impera la nada. La nada es así pensada también como exterior e independiente de lo que es. Y es posible pensar el borde de la cosa como ese límite más allá del cual sólo hay el vacío puro y bruto de la nada. En esta operación del pensar, que es característica de la razón científica moderna, lo otro es simplemente y por sí mismo otro, sin referencias necesarias a aquello de lo que es otro y, según la misma lógica, así también la nada es una otredad pura y vacía.

Enteramente al revés, en la totalidad hegeliana la nada sólo es pensable como "nada de algo" o, incluso, como "nada de sí mismo", siempre de manera referida. La nada es un momento (real y efectivo, necesario) en el Ser, no *junto* o *entre* el Ser. Y es esto lo que hace que el Ser pueda hacerse nada, y devenir otro de sí mismo. Otro que no es "otro de otro", sino que es el mismo como otro. Esto hace pensable que la diferencia entre *lo que es* y *su* otredad sea una diferencia interna, y que no pueda haber cosa alguna cuyo ser no esté referido a la totalidad de las cosas, ni pueda haber cosa alguna que se limite a ser lo que es, sino que hace pensable cada cosa como un proceso de *llegar a ser.*

Sin embargo, si con esta serie de afirmaciones estamos corriendo el riesgo de que el asunto esté quedando claro, enredémoslo un poco, aunque sólo sea para conservar la fama.

En la *Doctrina del Ser* (1812, 1830) Hegel pone este punto de partida, la nada *en* el ser, y critica las múltiples formas del pensamiento de la exterioridad, proponiendo una lógica del devenir. En esta lógica impera la relacionalidad en general, y el hacerse otro de lo que Es como proceso. Pero esta relacionalidad y este proceso, a los que Hegel llama "reflexión" son aún ellos mismos exteriores, están en el Ser como "*lo esencial*", pero no son por sí mismos "Ser", que es lo que Hegel va a llamar *"Esencia"*. La diferencia entre "lo esencial" y la "esencia" es explícitamente tratada como primer tema en el libro segundo, la *Doctrina de la Esencia* (1813).

Como he sostenido más arriba, es a partir de este paso crucial, que la lógica de Hegel puede distinguirse de la de Aristóteles, y de toda la metafísica anterior, como lógica, y no sólo por lo que considera como sustancia. En la Doctrina de la Esencia eleva la dialéctica entre el ser y la nada (en la que se han detenido la mayoría de los comentaristas, faltos de la paciencia necesaria para "comprarse" el libro entero) a una dialéctica en el seno de la relación entre identidad y no identidad. Nuevamente aquí la relación, a la que llama Identidad Absoluta, es más real que los términos considerados de manera abstracta. Y esto hace que la Identidad Absoluta pueda valer también, punto a punto, como Diferencia Absoluta.

Enredemos esto todavía un poco más. No se trata ya de la Diferencia en el Ser y, menos aún, del ser de lo diferenciado, se trata del movimiento mismo de la diferencia como ser o, más propiamente, como esencia. Las esencialidades en ese movimiento, es decir las determinidades[5] que son propias de la esencia, no del

5 Hegel distingue clara y sistemáticamente entre *Bestimmung* y *Bestimmtheit*, diferencia que desgraciadamente, en su versión castellana, Mondolfo no respeta. Labarriérè traduce al francés "*determination*" y *"determinité"*. Creo que es adecuado traducir coherentemente al castellano como "determinación" y "determinidad". La cuestión sustantiva es que "determinación" designa un acto de determinar que ocurre desde fuera y sobre algo, en cambio "determinidad" refiere a una actividad de determinar que proviene de y constituye a aquello mismo que es determinado.

ser como tal, son la identidad, la diferencia y la contradicción[6]. La contradicción, que es el alma del devenir, establece la realidad radical e ineludible de la negatividad en el corazón mismo de todo lo que es, e impregna de su dramatismo a todo lo que consideramos como Ser, que no es en ella sino un momento, incluso un momento nulo.

> *"En la esfera del Ser, el ser-ahí [das Dasein] era el ser que tenía en sí [mismo] la negación, y el ser [era] el terreno inmediato y [el] elemento de esta negación, que por consiguiente era ella misma la [negación] inmediata. En la esfera de la Esencia, al ser-ahí [Dasein] corresponde el ser-puesto [Gesetztsein]. Este es igualmente un ser-ahí, pero su terreno es el ser como esencia o como negatividad pura; es una determinidad o negación, no como siendo [als seiend] sino de manera inmediata como superada."* Doctrina de la esencia, Primera Sección, Capítulo Primero, C. La Reflexión, C.3 La Reflexión Determinante, Párrafo Nº 1.

La contradicción, que es ella misma el movimiento en la Esencia se disuelve, o se difunde, en todo lo que aparezca como Ser, constituyéndose en lo que Hegel llama "fundamento" (Grund), el elemento en el que el Ser se hace Ser.

Conviene aquí, quizás como un respiro entre tanta extrañeza, detenerse en dos metáforas que contribuyen poderosamente a confundir a los críticos, en este caso en particular a la curiosa moda formalista que alguna vez se llamó estructuralismo marxista. Una es la de fundamento (Grund) otra, estrechamente relacionada, es la de estructura.

Ambas metáforas admiten una asociación arquitectónica. La palabra Grund puede efectivamente traducirse como "base", en el sentido de los cimientos de un edificio, y la palabra estructura puede asociarse a un conjunto de vigas y soportes que hacen la armazón esencial que sostiene a tal edificio, y que determina sus formas posibles. En este caso la relación entre base y estructura es en principio exterior, y cabe preguntarse por el tipo de relaciones (externas) que podrían mantener entre sí. Preguntarse, por ejemplo, por cual determina a cual, o cual es la fuerza relativa de sus determinaciones mutuas, o por la correspondencia o falta de correspondencia entre ellas.

---

6 La diversidad y la oposición, así como la reflexión exterior, son la presencia de la esfera del Ser contenida en esta sección. Ver *Ciencia de la Lógica*, La Doctrina de la Esencia, Primera Sección, Capítulo Segundo.

Es fácil darse cuenta, de acuerdo a los párrafos anteriores, que esta imagen exteriorista no es adecuada para la *Lógica* de Hegel, e incluso, para las *Críticas* de Kant. Por mucho que Kant llame "arquitectónica" a la estructura de la facultad de conocer que propone, es obvio que lo que describe en ella no es un conjunto de categorías asimilables a vigas fijas, estáticas, en relaciones quietas entre sí. Las categorías kantianas son *actividades*, no cualidades o componentes de la razón. No pueden ser pensadas a través de una metáfora espacial que la haga dibujable a la manera de los grafos que tanto gustan a los estructuralistas[7].

De la misma manera, y con mayor razón, no se puede imaginar el Grund hegeliano como la base o el cimiento de algo. La expresión que Hegel usa frecuentemente es "elemento", que es una metáfora que apunta a un ámbito o espacio en que algo se desenvuelve. Un pez está en el agua como en su elemento. En ese elemento algo puede estar disuelto, como la sal, por ejemplo. Y esta asociación es posible porque en alemán la palabra Grund se puede usar también para el fondo de algo (también en castellano se puede decir "la base de un pozo" para indicar "el fondo de un pozo"), e incluso para referirse al espacio que hay antes del fondo, es decir, se puede usar (y traducir) como "abismo" (literalmente "abismo" es "Abgrund").

En la sección dedicada a la contradicción (*Doctrina de la Esencia*, Primera Sección, Capítulo Segundo, C.) Hegel hace un juego de palabras con la expresión "zu Grund geht", literalmente "se va al abismo". El ser-puesto se abisma en la contradicción. Y ocurre que en el alemán común se puede usar la misma expresión para decir "muere, perece", tal como en castellano se suele decir, un poco bruscamente, "se fue al hoyo", cosa que ocurre literalmente cuando alguien muere. Entonces el ser-puesto, lo que tenemos como Ser, se va al abismo, y a la vez perece, o se va a su fundamento, en la acción de la contradicción. En esta metáfora, en que la

---

7 Si esto se pudiera hacer se podría quizás consumar una curiosa idea que elucubraron Karl Popper y el etólogo Konrad Lorenz en una serie de "conversaciones entre famosos" que mantuvieron y que está publicada (Karl Popper, Konrad Lorenz: *El porvenir está abierto*, Tusquets, Barcelona, 1992). En ellas especulan que las categorías kantianas quizás deriven de nuestra progresiva adaptación a un medio ambiente en sí incognoscible a lo largo de la selección natural, en nuestra evolución como especie. Es decir, ¡habrían sido adquiridas por la vía empírica! Si a esto agregamos las ideas de John Eccles, neurólogo amigo de ambos, en torno a las localizaciones cerebrales (Karl Popper, John Eccles: *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1993), quizás podríamos encontrar el lugar en que cada una de ellas ¡opera en la corteza cerebral!

contradicción es presentada como fundamento, se la imagina como el elemento en el cual lo que aparece como Ser es. Por eso Hegel puede decir en el subtítulo que encabeza esta parte “Wiederspruch löst sich auf”, “la contradicción *se disuelve*”, en el sentido químico en que un soluto se disuelve en un solvente. Por supuesto algunos críticos y traductores han leído esto como “la contradicción *se resuelve*”, en el sentido en que Adorno propone, es decir, como si la contradicción hegeliana pudiera desaparecer hacia algún momento o espacio no contradictorio. Mondolfo, por ejemplo, traduce de manera literal “la contradicción se soluciona”, maravillosa ambigüedad que permite creer tanto que dejó de haber contradicción (la solución de un problema, en castellano, es el fin de ese problema) como que se convirtió en una solución, en el sentido químico de soluto y solvente.

Por cierto, en la lógica hegeliana, simplemente no puede haber ni un solo momento (que no sea una pura transición), ni tampoco ningún ámbito (que no sea una abstracción) en que no haya contradicción. Y esto no sólo porque Hegel afirme que hay contradicción en el Ser, a la manera de una cualidad, como si pudiera no haberla, sino porque su actividad (la contradicción disuelta) es el fundamento, el elemento en que lo que aparece como Ser ocurre.

Como es obvio la dificultad aquí, para la operación del pensamiento común, es que este elemento no es, o no está hecho de algo (como el agua, en el caso del pez) sino que es un ámbito de relación pura, de actividad pura, que constituye no sólo la forma o el modo sino propiamente lo que Es en lo que aparece como Ser. La dificultad profunda es que el Ser derive de algo ontológicamente más hondo y difuso que él mismo. Que lo que la operación del pensar común tiene como fundamento aparezca como algo puesto, y que lo que tiene como mera actividad aparezca como fundante.

Una dificultad completamente análoga es la que se presenta en la relación entre las nociones comunes de “articulación” y “funcionar”. Para el pensar común algo que ya es puede funcionar (o no). No tenemos habitualmente dificultad alguna para pensar algo sin funcionamiento. Un reloj no deja de ser el reloj que es si está detenido, o incluso descompuesto. Y un gato muerto sigue siendo para nosotros un gato. Concebimos cada cosa como articulación entre partes que preexistentes,

exteriores entre sí y exteriores al hecho de si funcionan o no. Y concebimos un orden estricto de anterioridades entre estos términos: para que haya un todo es necesario previamente el ser de las partes que lo componen, y ese todo es a su vez estrictamente anterior al hecho de si funciona o no.

En la lógica hegeliana en cambio, es el "funcionar" el que hace el ser de algo: si no funciona no es. Un gato muerto (que no funciona) simplemente no es un gato. Y es el todo orgánico, en principio inanalizable, el que opera como fundamento de la posibilidad de sus partes. Un gato desarmado no es un gato.

La idea de totalidad hegeliana ha llenado de aprensiones al individualismo moderno o, en rigor, a muchos de los individuos que lo componen, siempre pequeño burguesamente preocupados por la realidad de su "yo mismo". En particular a muchos filósofos franceses, pues ya se sabe que los franceses cuentan con orgullo de la más pequeño burguesa de las pequeño burguesías. El asunto es qué lugar puede tener el yo singular en esta totalidad que les aparece como totalitaria, sobre todo a la luz de esa superstición moderna para la cual cualquier totalización debe interpretarse como totalitarismo.

Desde luego en Hegel hay muy poco lugar para lo singular como tal, es decir, para la pretensión de que podría haber alguna entidad que por sí misma y de manera instantánea sea y se consuma en ella misma. Obsérvese como mínimo que el lenguaje, pecaminosamente totalizante, no podría decir una entidad semejante, para la que se requerirían tantos nombres como "ahoras" instantáneos posea en el lapso imposible en que podríamos distinguirla. Salvo que la consideremos como un mero momento abstracto, lo singular como tal no es realmente ni pensable ni decible. Y es quizás en la obsesión por darlo por real que algún filósofo malhumorado ha insistido misteriosamente en "lo indecible, lo que se muestra a sí mismo, es decir... lo místico".

Dejando momentáneamente de lado tal misticismo en torno a lo singular (sobre el misticismo tendremos que volver obligadamente) la preocupación por la totalidad tendría que ver más bien con la realidad de lo particular, digamos, la de Juan, la de éste en particular que, si bien ya no es el mismo de entonces (todos nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos) sigue, sin embargo, insistiendo en ser él mismo, Juan, de manera indisoluble.

La dificultad para pensar la realidad de este particular en el marco de la lógica hegeliana equivale exactamente a la dificultad de pensar el equilibrio entre identidad y diferencia que Hegel pone al centro de la *Lógica*, y esta dificultad se proyecta a su vez en la dificultad de pensar el equilibrio entre la historia humana y Dios, que Hegel pone al centro de su Filosofía del Espíritu. Estos tres problemas son estrictamente correlativos, y se requieren mutuamente.

A Hegel le interesa, al revés que a Kant, que la relación entre la sociedad humana y Dios no sea una relación exterior, porque le interesa poner el centro de la posibilidad de la reconciliación en la propia comunidad humana. Pero al revés, contra Schleiermacher y Jacobi, le interesa que esa relación no sea una "simple relación inmediata" en el que el hombre se abandone de manera total y obediente al Dios que lo atraviesa[8]. O, también, ahora contra Böhme o Eckhart, una relación sin diferencia, una comunión mística. Ni exterioridad ciega, ni entrega sin mediación, ni comunión mística indiferenciada. En la totalidad hegeliana no se busca que los particulares se sometan o se disuelvan en lo universal, sino que se reconozcan en él, y que ese reconocimiento les permita reconciliarse.

Esto significa, en términos políticos, que Hegel es un radical partidario de la autonomía de los ciudadanos, y en términos lógicos que es un firme creyente en la realidad efectiva de lo particular. Una y otra vez a lo largo de su obra, Hegel alaba y ensalza esta conquista, que atribuye al cristianismo: haber hecho posible histórica y socialmente la autonomía de los ciudadanos libres; como atribuye también una y otra vez a la revolución francesa el haber inaugurado la época en que esta posibilidad puede empezar a hacerse efectiva.

Para poder pensar ciudadanos libres que a la vez puedan vivir en una comunidad auténtica, que no es una mera reunión de apetencias egoístas y centrífugas, ha construido una lógica en que lo universal no es ni homogéneo ni homogeneizador, sino que es constitutivamente diferenciado y hace su vida como diferenciación.

---

8 Considérese la siguiente afirmación, brutal contra Schleiermacher *"Si la religión de una persona ha de tener por única base el sentimiento, entonces ese sentimiento no tendría en esa persona otra determinación que la de ser el sentimiento de su dependencia, de manera que un perro sería el mejor de los cristianos, puesto que vive principalmente en este sentimiento. Un perro puede hasta tener sentimientos de salvación cuando se satisface su hambre con un hueso"*. Citado por Terry Pinkard en *Hegel*, Acento, Madrid, 2001, pág. 634.

Una universalidad que no sólo es, dada y quieta, sino que es un "siendo" que sólo puede hacerse a través de particulares reales. Una universalidad cuyo hacerse no puede ocurrir sino en el elemento de la contradicción, allí donde tanto el conflicto como la reconciliación pueden ser plenamente efectivos.

¿Hay un lugar para Juan, éste Juan particular, en la totalidad hegeliana? No sólo lo hay: no puede no haberlo. Sin ese lugar la totalidad no podría constituirse como tal. Pero seamos cuidadosos y sutiles. Nada en la autonomía e independencia de Juan es suyo de manera pura y simple. Tanto Juan como su autonomía e independencia son un resultado. Desde luego un resultado histórico, que requiere de la experiencia ética en los griegos, de la cultura (Bildung) moderna y de la moralidad que se hace posible bajo el romanticismo cristiano y luterano. También un resultado cultural, social y político, que requiere del desarrollo del sistema de las necesidades y del mundo de la utilidad. Y por cierto un resultado subjetivo en el mismo Juan, que requiere de una cierta valentía romántica y una disposición a defender tal autonomía en el espacio público y privado.

No ha sido fácil históricamente, ni es nada fácil en términos sociales y políticos, ser el famoso particular autónomo que el liberalismo da por supuesto y pone tan livianamente como principio, naturalizando lo que no es sino la propia condición histórica y social de sus creadores. El viejo Hegel, astuto hasta el grado de un verdadero pillo, no está para comulgar con semejantes simplificaciones, ni con los alardes individualistas de los que creen que el ser un individuo es simplemente un don. Ha puesto el lugar del individuo en el seno de la comunidad humana que lo hace posible, y ha evitado las aporías que derivan de las dicotomías modernas creando una lógica que permita pensarlo en ese lugar.

Una de esas aporías que angustia al pensar común es la que surge de considerar qué clase o qué grado de autonomía es la que puede tener ese particular, asumiendo que es real. El pensar común oscila, en verdaderos bandazos, entre sostener que la libertad de los particulares coincide con el azar y sostener que es una pura ilusión puesto que impera sobre él la necesidad. Y esto no sólo porque considera a los particulares como átomos exteriores entre sí sino, sobre todo, porque concibe a la relación entre azar y necesidad como una relación externa. De esta manera sólo puede imaginar la ley como necesidad y a la libertad como

un estado donde no impera ley alguna. O más bien, donde una vez suspendida la ley civil sólo actúa la operación natural, la que a su vez vuelve a ser considerada como regida por leyes (como se pensó en el siglo XVIII) o simplemente como azar carente de ley (como es común hoy día).

Lo que este pensar dicotómico no logra concebir es la idea de ley como límite de lo posible. Al asociar sin más ley y necesidad deja de considerar como real a la posibilidad. La realidad de la posibilidad no sería sino una ilusión, una apariencia. Sin embargo, si pensamos a la posibilidad como posibilidad real entonces se puede ser libre en un sentido distinto del mero azar, o de la carencia de ley. El imperativo de la necesidad es que, dada su ley, a partir de un estado del mundo puede ocurrir sólo un único y determinado otro estado del mundo. La libertad vacía que se puede encontrar en el azar, carente de ley, consiste en que a partir de un estado del mundo puede ocurrir simplemente cualquier cosa. La libertad que se puede encontrar en la realidad de la posibilidad, en cambio, consiste en que a partir de un estado del mundo pueden ocurrir muchas cosas, aunque no cualquier cosa, y el límite de lo que puede ocurrir es justamente la ley de lo posible, la que señala el borde entre lo posible y lo imposible.

En términos hegelianos, sin embargo, todo este juego no está aún a la altura del concepto. Puede valer para la naturaleza y ser, por ejemplo, una anticipación espectacular del carácter probabilístico de las leyes en la física cuántica, pero es demasiado pobre para la historia humana. El punto clave es que para Hegel no es suficiente con que la ley mantenga en ella una relación exterior entre azar y necesidad, y no es suficiente porque a Hegel le interesa que sea el sujeto mismo el que pone la ley. O, en otros términos, le interesa la historicidad de la legalidad misma, y no sólo de aquello sobre lo que legisla. De tal manera que no basta con pensar la ley del límite como dada, hay que pensarla como puesta, y esto abre una posibilidad de segundo orden, la posibilidad de hacer posible lo imposible.

Así el angustiado Juan no necesita (no debe) pensar su eventual libertad como mero azar, ni necesita (ni debe) resignarse a la libertad de lo meramente posible. Puede intentar también vencer sobre lo imposible, y sólo debe considerar a esta última posibilidad de triunfo como auténtica libertad. No en vano fue Hegel un admirador de lo que había de política activa en la revolución francesa y un lapi-

dario crítico del "alma bella", que se limita a contemplar el vendaval del mundo, refugiándose sin mancha en el orden de lo bello.

Pero nuevamente debemos en esto ser cuidadosos y sutiles y atender a la complejidad que esta apertura categorial produce. En Hegel no hay lo contingente como tal, de la misma manera y por la misma razón que no hay singularidad como tal. Hay lo posible y lo posible es real, según la misma lógica en que lo particular es real. Pero así también, y del mismo modo, la posibilidad, incluso la posibilidad de lo imposible, está inmersa en un contexto histórico y cultural, en el mundo efectivo de la historia humana. Y es por esto que la posibilidad no puede ser sino posibilidad determinada, y la determinación no es sino la presencia de la necesidad en ella. Como también, la libertad (la posibilidad de cambiar la ley misma de lo posible) de manera correspondiente, no puede ser sino libertad determinada, de lo contrario coincidiría con el azar.

De aquí la famosa y misteriosa fórmula de que la libertad no es sino "necesidad reconocida". El sentido de esta fórmula no es que estemos obligados a la necesidad cuando la reconocemos (puesto que entonces imperaría, a pesar de nuestra tozudez, la mera necesidad), sino que no podemos triunfar sobre la necesidad sino bajo la condición de reconocerla. Como en el judo, en que se triunfa a través del acto de ceder, la libertad hegeliana exige un hondo compromiso con aquello que se quiere negar. Una mentalidad revolucionaria puede impacientarse con el insidioso conservadurismo que hace posible este compromiso pero, en rigor, no tiene como eludirlo sin poner sus esperanzas en la mera afirmación de lo que la contingencia podría producir (o no), o en la afirmación, ahora sí totalitaria, de que se mueve según una ley necesaria. A la luz de la complejidad con que Hegel considera el asunto de la libertad, tanto el espontaneísmo ultra izquierdista y el neo romanticismo de la fragmentación, como el integrismo totalitario de la teleología necesaria, resultan polos extremos, y perfectamente correspondientes, de la razón dicotómica moderna. La contingencia no es sino la posibilidad enajenada. La teleología es la posibilidad totalizada.

Digamos aún, en beneficio de los que mantenemos como un orgullo la impaciencia revolucionaria, que no hay nada en el planteamiento de Hegel que obligue

a ser más o menos obsecuente con aquello con que un compromiso resulta ineludible. Aunque Hegel era efectivamente, y de modo empírico, un conservador (sin ser en absoluto, por cierto, un reaccionario) su idea de la libertad efectiva como posibilidad de poner las leyes mismas de lo real, como historicidad de las leyes mismas, es lo suficientemente amplia como para contener en ella iniciativas revolucionarias, y no meras reformas circunscritas a las posibilidades de lo dado. El Hegel empírico muy probablemente hubiera desaconsejado el riesgo de tales iniciativas. Pero no estamos obligados a ese Hegel empírico. La lógica que construyó, en cambio, no sólo nos ofrece la posibilidad de esbozar un concepto fundado y complejo de revolución, sino también descartar en su formulación las tentaciones ultra izquierdistas e integristas que la revolución ha heredado tan visiblemente de la misma matriz moderna que se propone superar.

Este compromiso entre la necesidad y la posibilidad ha hecho que los críticos se preocupen por su extensión en el tiempo, por el significado que podría tener para el conjunto de la historia humana. Ernesto Laclau le atribuye a los marxistas una visión de la historia determinista, progresiva y teleológica, en que impera un férreo camino necesario hacia un fin inexorable. Y no duda, como Popper, en atribuir a Hegel el origen de esta idea[9].

Es interesante observar que Laclau, como muchos críticos franceses, y como se repite sin mediación alguna en la mayoría de nuestros académicos, liga sin más determinismo, necesidad y teleología, repitiéndolas una y otra vez juntas, como si estas nociones se implicaran entre sí. Desde luego esto no es así. Un proceso puede ser determinista y no teleológico, e incluso teleológico sin ser determinista: podría ocurrir que una serie de hechos que ocurren cada uno al azar converjan como conjunto hacia un fin. No hay una relación estricta entre determinismo y necesidad. No toda determinación es necesaria, y podría ocurrir por lo tanto una serie de hechos que se determinan perfectamente unos a otros de manera sucesiva sin que por eso la serie ocurra de manera necesaria. Hay que considerar también que un proceso puede ser determinista de manera local, en la relación entre cada evento y el siguiente, sin ser en cambio determinista de manera global.

---

9 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), Fondo de Cultura Económica, México, 1985. Karl R. Popper: *La Miseria del Historicismo* (1957), Alianza, Madrid, 2002

En fin, la pobreza de la asociación que Laclau hace entre estos términos es patente, y esto se evidencia además en las nociones estrechamente relacionadas y pertinentes que ni siquiera menciona, como las de finalidad, autofinalidad y autodeterminación.

De acuerdo a un diccionario filosófico cualquiera, para que un proceso pueda considerarse como organizado teleológicamente no basta con que esté orientado hacia un fin. Finalidad y teleología son categorías claramente distinguibles. Y esto porque podría haber finalidad local (una tensión desde un momento de un proceso hacia otro cualquiera) sin que haya finalidad global. A pesar de filósofos como Teilhard de Chardin, podría ocurrir que cuando un gato trata de atrapar un ratón no esté con eso contribuyendo a realizar el sentido global de la creación. Pero, además, porque en sentido estricto para que haya teleología el fin global hacia el que todo el proceso tiende debe ser de algún modo exterior al proceso mismo, ya sea simplemente fuera de él o como el límite en el que el proceso se disuelve, un fin en el sentido de que algo se acaba o termina.

Para entender la postura de Hegel hay que considerar también que la finalidad puede estar dictada de manera externa al proceso (finalidad como tal) o de manera interna (autofinalidad). No es lo mismo que una piedra tienda, por la acción gravitatoria, hacia el centro de la Tierra, a que un gato tienda a atrapar a un ratón. En éste último caso la ley finalística está en el propio gato, como tensión y dinamismo constituyente. El gato no sería realmente un gato sin esta tensión. De la piedra, en cambio, se puede decir que es inerte respecto de la gravitación que la afecta. Y tiene sentido entonces que Hegel distinga a la primera como finalidad mecánica y a la segunda como finalidad orgánica.

Pero hay más. En el caso poco probable de que Laclau quiera acompañarnos en el recorrido por este silabario, tenemos que advertirle que no es lo mismo considerar a la finalidad como *dada* (externa o internamente) que como *puesta*, caso en el que más que de finalidad es necesario hablar de determinación y de autodeterminación. Cuando el fin de nuestros actos particulares es lanzar un gato por la ventana la ley de esta acción no es igual, como es obvio, para el que lo lanza que para el gato.

Pues bien, hechas estas distinciones ¿qué es lo que se puede encontrar en las ideas de Hegel respecto del reduccionismo que le atribuyen Popper y Laclau? La

primera cuestión importante es la idea organicista que Hegel, como Herder y Goethe, tiene de la naturaleza. La idea de finalidad mecánica no es sino una serie de abstracciones productos del entendimiento. El lugar donde se puede leer esto más claramente es la sección "Razón Observadora" de la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo no hay en Hegel ningún indicio de que haya pensado la finalidad orgánica como una orientación global, ni mucho menos teleológica, como ocurre por ejemplo en Teilhard de Chardin. Incluso más, se puede decir que uno de los rasgos que constituyen lo que se puede llamar "naturaleza" es justamente el que si bien es un sistema orgánico global, carece en cambio de una orientación global. Hegel conoció las ideas evolucionistas de la biología de Lamarck, pero no las interpretó como evidencias de progreso, ni menos aún como una orientación que trascienda a la naturaleza misma, punto en el que difiere notoriamente de la idea de teleología natural en Kant.

La razón de fondo para esta diferencia es poderosa e incide directamente en la crítica de Laclau: para Hegel sólo se puede hablar de progreso en el marco de la libertad, de la autodeterminación, y es de eso justamente, por definición de lo que carece la naturaleza. En la *Fenomenología* resume esta idea de manera lapidaria: "La naturaleza no tiene historia". Es probable, y comprensible, que muchos críticos se confundan por el hecho de que en la *Enciclopedia* la Filosofía de la Naturaleza precede a la Filosofía del Espíritu y Hegel la liga, en el orden de la exposición, como si esta surgiera de aquella. Pero la idea de que la historia humana ocurre en la naturaleza es apropiada para nosotros, que creemos que el hombre desciende del mono (he visto evidencias), no para Hegel. En su obra no hay, como en Newton o en Darwin, la idea de una naturaleza anterior e independiente de la historia. Notemos que esa anterioridad se hace difícil ya en Kant, y se vuelve imposible en un filósofo que ha puesto al ser como sujeto. Lo que Hegel llama naturaleza no es sino un modo o un momento de la historia humana, para decirlo en otros términos, el "ser-ahí" de la historia. O, más directamente, no es la historia la que ocurre en la naturaleza, es la naturaleza la que debe considerarse como ocurriendo en la historia.

Ya hemos visto, más arriba, a qué se puede llamar historia en Hegel. Vemos ahora que, en sus términos, se puede hacer una diferencia clara y contundente entre evolución e historia. La evolución es algo que le ocurre a la naturaleza, y no

se puede hablar en ella de progreso o de fines trascendentes. La historia en cambio es algo que los seres humanos hacen, en la medida en que están en condiciones de ejercer su libertad.

Recordemos que en Hegel la libertad no es un mero ideal o un mero imperativo, sino que una condición esencial, histórica y culturalmente situada. No es raro entonces que para Hegel los hombres, en esencia libres, se puedan encontrar imposibilitados para ejercerla. De hecho éste es uno de los principales temas que recorre su obra, en particular la *Fenomenología del Espíritu*, de donde surge una imagen según la cual sólo a partir de la revolución francesa ha empezado a ser posible la libertad de manera efectiva.

Es en este contexto entonces que se puede entender sus afirmaciones, un tanto bruscas, y que ha dolido tanto a tantos buenos patriotas, en torno a la falta de historicidad de América Latina. Es perfectamente imaginable también, dado el benévolo machismo parternalista de Hegel, que hubiese podido decir que las mujeres no tienen historia, con las consiguientes alarmas y quejas de la patria feminista (que en rigor, como sugiere don Miguel de Unamuno, debería llamarse "matria"). Quizás se habría ahorrado muchas críticas ácidas y mordaces si hubiera agregado un delicado "aún" en esos pronunciamientos, que parecen lapidarios. Su obra permite perfectamente, y sin incoherencia alguna, reescribir sus afirmaciones como "América Latina no tiene historia... aún", como se puede encontrar por ejemplo en su largo y ácido comentario (en la *Fenomenología)* sobre las condiciones culturales y políticas imperantes bajo la monarquía en la Francia prerevolucionaria[10].

Pero el cauto Hegel nunca fue partidario de hacer alardes de optimismo ni de ofrecer recomendaciones políticas concretas. Quizás interpelado de manera personal y directa, digamos por Bolívar o por don Bernardo O'Higgins (en una escena que habría sido ciertamente espectacular) se habría limitado a responder secamente que es el deber histórico de los pueblos americanos ponerse en posición de hacer historia. Y sabemos al menos que eso es lo que opinó de América del Norte[11].

---

10 Por cierto, se puede sospechar de una cierta animadversión contra Hegel cuando los críticos omiten comentar las evidentes analogías entre este análisis de la monarquía absoluta francesa con las condiciones culturales y políticas de las monarquías absolutas que el propio Hegel vivió.

11 En las dudosas páginas de "sus" Lecciones de Filosofía de la Historia, que pertenecen casi

Pero si la naturaleza no tiene este orden teleológico contra el que Laclau reclama ¿lo tiene en cambio la propia historia? Con lo dicho hasta aquí no es difícil darse cuenta que no. De manera inmediata hay que observar que Hegel, como casi todos los filósofos, no hace ninguna estimación acerca del futuro de la sociedad humana. Tiene por cierto un proyecto, y en algún sentido una esperanza: la realización del reino de la libertad. Pero no hace ninguna estimación empírica acerca del plazo o la probabilidad real de que eso ocurra.

Pero el asunto es que tampoco hace estimaciones en principio, como quien proclama la necesidad inexorable de un proceso aunque no establezca los plazos empíricos de su realización. Hegel está convencido, como muchos a lo largo de la historia moderna, de que vive una época clave en la historia humana, y cree que se ha llegado a esa época a través de un proceso histórico necesario. Pero hay que notar que es algo muy distinto predicar la necesidad de una serie de eventos pasados que predicarla para eventos futuros.

Cuando se dice que una serie de eventos pasados ha ocurrido de manera necesaria en realidad se está afirmando, de manera tautológica, que efectivamente ocurrió lo que ocurrió y, de manera ya no tan tautológica, que lo que ocurrió tuvo un sentido. Si uno está convencido de que en el presente ocurre algo muy importante es perfectamente comprensible que le encuentre sentido a la serie de eventos pasados, y hasta es comprensible que vea en ese sentido una concatenación necesaria. El único riesgo que se corre en todo esto es que la estimación empírica sobre la importancia del presente sea errónea y que, por tanto, la estimación sobre la necesidad de lo ocurrido sea algo excesiva. Desde un punto de vista lógico no se ha incurrido en ninguna falta mayor: de hecho ocurrió lo que ocurrió y, perfectamente, podría haber ocurrido de manera necesaria.

Muy distinto es el caso en cambio cuando se mantiene que una serie de eventos futuros ocurrirá de manera necesaria. En este caso no sólo se corre un gran riesgo

---

todas a sus alumnos, se registra la siguiente afirmación *"América es el país del porvenir... Mas como país del porvenir, América no nos interesa pues el filósofo no hace profecías"*. Citado por Mario Casalla: *América en el pensamiento de Hegel*, Catálogos, Buenos Aires, 1992. El texto de Casalla, muy informado y completo, es una muy buena y ponderada revisión del problema.

empírico (esos eventos podrían no ocurrir) sino que hay un claro problema lógico al extender lo que se afirma para el pasado hacia el futuro. Nada obliga a que un proceso que ha sido necesario hasta ahora siga siéndolo. La necesidad local no implica la necesidad global.

¿Afirma Hegel la necesidad global de una cierta clase de eventos empíricos? No, no lo hace, en ninguna parte de su obra. Como mínimo tiene que ser consistente (y lo es) con su creencia en que los agentes históricos son sujetos en esencia libres, que están en condiciones de hacer tales o cuales cosas, pero sobre los cuales no pesa (ni puede pesar) ningún imperativo empírico determinado de hacerlas (es decir, de hacer justamente una cierta clase de cosas, y no otras). Hegel no se comporta como un futurólogo. No lo es, ni puede serlo, de acuerdo a la lógica que ha planteado.

Pero, nuevamente, como ocurre con sus ideas, el punto esencial es más complejo que estas simplicidades empíricas. Para entenderlo hay que preguntarse qué clase de necesidad, o la necesidad de qué, ha visto en la serie de eventos históricos pasados que conducen, según él, a las posibilidades que se abren en su época.

Lo que a Hegel le importa no es la concatenación necesaria de los eventos empíricos determinados que lo preceden, digamos, que el espíritu universal haya encontrado su camino justamente en Grecia y no en la India, o que la revolución haya ocurrido justamente en Francia y no en Alemania. Lo que le importa es que en la concatenación de los eventos que efectivamente ocurrieron se pueden reconocer las características que él le atribuye a la totalidad histórica y que, en la medida en que la constituyen, deben ser consideradas como necesarias: sin ellas la historia humana simplemente no sería lo que es.

Se pueden reconocer en esos hechos la presencia universal de la negatividad, de la contradicción, la realidad universal en el devenir de un impulso fundante de lo que es a ir hacia más allá de sí mismo. Se puede reconocer la tensión de la libertad, que es como esencia, hacia su realización efectiva. Esta clase de cuestiones, que se ubican en el orden lógico de lo que acaece son para Hegel, obviamente, dada su formulación de la lógica, necesarias. Y no sólo han sido necesariamente sino que lo seguirán siendo en la medida en que la realidad misma, toda la realidad, está conformada constitutivamente de esa manera.

Para decirlo de otra forma, la negatividad y el impulso de lo que es hacia más

allá de sí mismo, no son para Hegel propiedades o cualidades del Ser, como si pudieran igualmente no serlo: ellas son de manera cabal ni más ni menos que el Ser como tal, son lo que de manera esencial se puede llamar Ser. Necesariamente, en el pasado, ahora y en el futuro, tenderemos a ir más allá de lo que somos, no porque poseamos en nosotros esa tensión sino porque *somos* esa tensión misma. Operaremos en el permanente intento de hacer efectiva la libertad, no porque tengamos en nosotros ese intentar, como si pudiéramos no tenerlo, sino porque *somos* esa actividad de intentar misma. La lógica hegeliana es una ontología de la libertad. La libertad en Hegel no es susceptible, en esencia, de juicios empíricos (aunque su realidad efectiva sí puede y debe serlo) porque Hegel la ha puesto a ella misma como Esencia.

Y esto es lo que Hegel entiende por orden teleológico. El orden de una entidad en esencia libre, la historia humana, que pone sus fines y se constituye como tensión permanente hacia su realización. No es raro entonces que la teleología hegeliana tenga la extraña característica de ser una teleología inmanente, es decir, un orden de fines que están más allá de la historia y a la vez dentro de ella, una tensión en que la historia es tendiendo permanentemente a sobrepasar lo que es. Y es debido a esto que no tiene ningún sentido atribuirle la idea torpe de un fin (o término o acabamiento) de la historia más allá del cual las tensiones esenciales desaparecerían. Como hemos señalado ya: para Hegel un gato muerto simplemente no es un gato.

El relato no histórico sino filosófico de esa presencia de la razón en la historia es lo que se puede encontrar en su *Fenomenología del Espíritu*, que vio como introducción a su sistema y que, contra lo que se suele creer, siguió invocando y valorando hasta el primer fin de sus días.



VI. Sobre la Fenomenología del Espítiru

Para entender a Hegel hay que entender su *Ciencia de la Lógica*, entera. Para poder empatizar con sus ideas, en cambio, hay que leer la *Fenomenología del Espíritu*[1].

La *Fenomenología* es un libro famosamente difícil, que merece ampliamente todo un libro aparte, que intentaré escribir con toda seguridad en alguna de mis vidas futuras (muchos filósofos y santones orientales han advertido ya acerca de esta ominosa posibilidad). Me contentaré aquí con afirmar una serie de sugerencias que puedan actuar como claves de lectura para quienes se atrevan a emprender el arduo trabajo de su desciframiento.

La primera tiene que ver con las posibles razones para que éste sea un texto tan difícil. Sostengo que hay dos razones básicas. Una es que su comprensión en realidad supone la comprensión de la Lógica, de la que es a su vez, sin embargo, y rigurosamente, una introducción. La otra es que está escrita de una manera fuertemente no lineal, que es completamente atípica en la cultura de la escritura. Empecemos por ésta última.

Aunque sea incómodo, nada impide que escribamos y leamos toda la *Crítica de la Razón Pura* literalmente en una sola línea. Amablemente los editores interrumpen esta línea antes del borde de la hoja, la continúan más abajo, y hacen lo mismo al final de cada página para continuar en la siguiente. Esto es meramente comodidad. El texto es lineal no sólo en el sentido literal de poseer en principio una sola línea sino también en el sentido matemático de que posee un orden sucesivo: para poder entender cualquier capítulo es necesario entender los anteriores y, si se ha leído bien, basta con leerlos una sola vez.

En la *Fenomenología del Espíritu*, en cambio, el segundo capítulo no sólo sucede al primero sino que, en muchos sentidos, es también paralelo y, peor aún, las

1 Y para tener un panorama realmente general de su proyecto filosófico hay que revisar, entera, su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Supongo también que para que un marxista pueda tomar distancia de la fascinación que puede producir tan arduo periplo, y poder despedirse agradecido de Hegel como de un notable y profundo maestro que es también un firme defensor del orden burgués, habría que leer su *Filosofía del Derecho*.

significaciones que podemos obtener del primero cambian o se complejizan de muchas maneras después de leer el segundo. Podría decirse que el texto tiene dos puntos de partida o, también, que hay que leer dos veces los capítulos, cada vez que se pasa de uno a otro. Esta situación, que es observable en la relación entre las secciones *Conciencia y Autoconciencia*, se repite en la estructura mayor del texto al considerar las secciones *Espíritu y Religión*, y se repite muchas veces en la subestructura de capítulos, sub capítulos, e incluso párrafos.

Alguien, probablemente un norteamericano, hizo el ejercicio un poco absurdo de poner todo el texto en un procesador de textos y contar cuántas palabras distintas tiene. Este abordaje, que podría parecer un poco tonto, arroja sin embargo un resultado interesante. Uno de los textos más complejos de la historia de la filosofía, que pretende abarcar ni más ni menos que toda la historia del despliegue del espíritu hacia el saber absoluto, es sorprendentemente escaso en la variedad de los términos que usa. Esto significa, como es fácil notar leyéndolo, que Hegel usa una y otra vez los mismos términos, dándoles cada vez diversos matices y niveles de significación, o cualificándolos al asociarlos a otros. El caso más famoso es el de la repetición *ad nauseam* de las fórmulas "en sí", "para sí" y "en sí y para sí" que, sin embargo, logran tener siempre y cada vez sentidos precisos y específicos. O, también, es el caso de las palabras "conciencia" y "autoconciencia", que van adquiriendo significados cada vez más complejos, y que frecuentemente se combinan en construcciones como "la autoconciencia como conciencia", "la conciencia, en tanto autoconciencia", o "la autoconciencia como autoconciencia". Para no decir nada de las muchas construcciones del tipo "la conciencia en sí", "la autoconciencia para sí", etcétera.

Un caso interesante es el de las muchas maneras que Hegel usa para referirse a la verdad. "Verdad", "de verdad", "en su verdad", "lo verdadero", "la verdad de (un estado o cosa)". Todos estos matices (y son varios más) señalan una noción en que lo verdadero admite toda clase de grados, y en que no hay una relación exterior entre lo verdadero y lo falso, en que la verdad es siempre un proceso de hacerse verdad, y en que, sobre todo para que algo sea realmente verdad tiene que ocurrir de manera efectiva. Mientras no ocurra no puede ser plenamente verdad o, dicho de otra manera, no puede haber una verdad plena que sea una mera condición, sólo un ideal, o una pura teoría.

Este carácter fuertemente no lineal de la escritura en la *Fenomenología* ha dado origen a toda clase de metáforas geométricas para describir su estructura. Las más populares son las del círculo, la espiral o la espiral ascendente. El mismo Hegel, en la introducción a la sección *Religión,* usa la metáfora de un haz de varillas paralelas para referirse al desarrollo de las secciones anteriores. Yo, para no quedarme atrás en lo que parece ser un deporte entre los aficionados a Hegel, puedo proponer también una, que tiene a la vez las gracias de la moda y un cierto halo de misterio. Sostengo que se la puede organizar de manera fractal[2]. La mayoría de los fractales tienen una estructura sibisemejante o autosimilar, lo que significa que la estructura del todo se repite una y otra vez en cada parte, sea cual sea la escala a la que la consideremos.

En el caso de la *Fenomenología* esto significa que Hegel ha podido concebir un módulo (uno o más) fundamental, o en la forma, o en los contenidos, y luego lo ha desplegado en diversas escalas, aumentando cada vez la complejidad y la concreción de sus detalles. En el nivel formal este podría ser la estructura "en sí; para sí; en sí y para sí", que se repite desde los movimientos más básicos hasta la estructura global. En el orden de los contenidos podría ser la relación "conciencia; autoconciencia; razón", con la que ocurre lo mismo.

El asunto es que cada vez que se recorre el trazado de estas estructuras el contenido es modulado por enfoques y formas de acercamiento diversas. A lo largo del texto los contenidos son tratados unas veces desde una perspectiva epistemológica y luego, los mismos, desde un enfoque ético. U otras veces son expuestos de manera lógica para luego repetir la exposición de manera fenomenológica, o histórica. Esto hace que siempre sea erróneo tratar de entender el texto desde una sola clave, o incluso cada uno de los textos que lo componen desde el enfoque en que están escritos de manera inmediata.

Es un error, por ejemplo, creer que el texto narra una historia que tenga algún correlato único, temporal y sucesivo con la historia real. Esto se hace evidente cuando se encuentra que el estoicismo romano se describe después del señorío medieval, o la individualidad burguesa antes que la eticidad griega. En rigor la única sección que mantiene un correlato coherente con la historia real es la sección Religión, y hay razones para pensar que es recién en esta sección donde Hegel empieza a pensar la totalidad histórica en los términos que a él le interesa pensarla.

---

2 Sobre fractales se pueden ver excelentes sitios en Internet. El texto clásico es Benoit Mandelbrot: *Fractal Geometry of Nature*, Freeman & Co., Nueva York, 1982

Es un error del mismo tipo el creer que todo el texto, en la medida en que trata del saber, está escrito en clave epistemológica. Desde luego la enorme variedad de temas tratados impide reducirlo a esta única clave. Pero, sobre todo, es el propio concepto de saber, y el concepto de conciencia, que hay en él lo que lo impide. Lo que Hegel entiende por conciencia no es un conjunto de intelecciones, de ideas y representaciones, como en el concepto ilustrado, ni es un conjunto de funciones con un valor meramente epistemológico, como podría ocurrir en Kant. La conciencia en Hegel se parece más a un conjunto de acciones y de disposiciones a la acción, a un "comportarse frente a" que tiene la característica central de que son experimentadas como externas al objeto al que se abocan. Y, de manera correlativa, no entiende autoconciencia como "conciencia de sí" a la manera ilustrada, ni como apercepción según el modo kantiano sino, nuevamente, como un contexto de acciones, como un comportarse, que tiene esta vez el rasgo central de experimentar al objeto como suyo y propio, de reconocerlo como producido, como objetivación.

El grado cero, o el "en sí" de esta diferencia es lo que Hegel llama "certeza", que es ese comportamiento en que se da una relación inmediata, no sabida, con el objeto, que se experimenta como mera prolongación no distinguida del propio ser. Así, el movimiento permanente, en cada figura de la *Fenomenología*, es el que va desde la elevación de la certeza a la diferencia sujeto – objeto que es la conciencia, y la elevación consiguiente de esa conciencia a la unidad diferenciada y reconocida entre ambos términos. Y este movimiento, que acaece como experiencia y vida de una comunidad humana (no como intelección de uno o más individuos) es el que culmina en lo que se puede llamar *Saber Absoluto*.

Por supuesto es una reverenda tontera creer que "Saber Absoluto" en Hegel significa "saberlo todo", y es una tontera aún mayor creer que se trata del "saber de Hegel": "Hegel ha llegado a creer que lo sabe todo". Desde luego, "absoluto" no significa "todo" sino "no referido". Como cualquiera puede saber, lo contrario de "absoluto" es "relativo" (no "nada"). Por cierto "el todo", en el caso de que pueda hablarse de tal cosa, no tiene más alternativa que ser absoluto: sería absurdo pensar en "el todo y otra cosa".

Saber Absoluto significa entonces saber *el todo*, o saber algo que es constitutivo y fundante del todo. Y eso en Hegel es el saber que la historia humana (o más bien, la identidad entre la historia humana y Dios) es toda la realidad. O, de otro modo, que la historia humana es una entidad no referida, soberana, libre, que puede realizarse en particulares autónomos, y que pone ella misma sus fines.

Pero este saber que es una experiencia (y no un mero conjunto de intelecciones) debe entenderse como un modo de vida en que hacer efectivo su contenido es posible, no como un modo de pensar sobre un contenido cualquiera, por muy universal que sea. Y el sujeto de esta experiencia, de este modo de vida, debe entenderse más bien como una época histórica, un estado posible de la comunidad humana, y no, por cierto, como un grupo de individuos (como los filósofos), ni mucho menos un solo individuo (como Pérez... digo... como Hegel).

En buenas cuentas lo que Hegel quiere mostrar en la *Fenomenología* es que con la revolución francesa (incluyendo su libertad absoluta y su terror), y con la moralidad alemana (incluyendo sus "almas bellas"), se ha abierto la época en que este *Saber Absoluto*, la historia humana que es en ella misma toda la realidad, ha empezado a ser efectivamente posible. Y nada es plenamente verdad hasta que no ocurre de manera efectiva.

Por supuesto Hegel, en medio de las guerras napoleónicas, no afirma la verdad empírica del Saber Absoluto o, lo que es lo mismo, la realidad efectiva del reino de la libertad. Pero cree que el que se haya abierto la posibilidad de esa efectivización permite, en el mero plano de la filosofía, enunciarlo en sus detalles, como saber o, de otra manera, como mera teoría. Lo sustancial, lo que a Hegel le interesa, sin embargo, del desarrollo de esa teoría, es la posibilidad de discernir al fin la lógica bajo la cual es posible comprender cómo ha llegado a ocurrir esta oportunidad histórica excepcional en que cree encontrarse. No son los detalles empíricos lo que a la formidable inteligencia de Hegel le interesa (el "saberlo todo") sino la lógica que preside el movimiento histórico, social y cultural, del que esos detalles surgen (saber "el todo"). O, de otro modo, no es el orden de lo pensado su interés primordial, sino la índole de las operaciones del pensamiento que son necesarias para pensar tamañas novedades históricas. Y esas operaciones son justamente las que describe en su *Ciencia de la Lógica*, que empieza a escribir apenas tres años después, ya libre del desempleo y en vías de estabilizar su vida en torno al

modelo de la respetabilidad burguesa que le gustaba.

Hay que notar, sin embargo, que en estos razonamientos Hegel ha interpretado también su propia posición en términos históricos[3]. A Hegel se le ha podido ocurrir la Lógica porque el ser efectivo de la lógica ha llegado a desplegarse a su alrededor. Es decir, ha tenido que comprender lo sustancial de esa lógica para poder luego explicar cómo llegar a comprenderlo ha sido posible. Es en ese sentido que la *Ciencia de la Lógica* es una condición para escribir la *Fenomenología del Espíritu* a pesar de que, en el orden de la exposición, pueda ser conveniente poner a esta como introducción de aquella.

Si se examina bien se verá que aquí, en el asunto mismo, no hay círculo alguno. Una época es la condición para comprender una cierta lógica, y esa lógica es la condición para comprender cómo esa época ha hecho posible comprenderla. Ni siquiera en la cabeza del propio Hegel se produce círculo alguno, puesto que es verosímil que haya pensado estas cosas justamente en ese orden.

El círculo se presenta ciertamente, en cambio, en el momento en que Hegel quiera explicarle todo esto a alguien, o cuando queramos leer sus explicaciones. Entonces tendrá que asumir un cierto orden de la exposición (en realidad un orden cualquiera) con la esperanza de que al final, y dada una comprensión del conjunto, se pueda entender todo el asunto cabalmente. La consecuencia para los lectores es que tendrán que leer cada una de estas obras dos veces, para hacer tanto el recorrido de la exposición como, luego, el recorrido efectivo del concepto[4].

Creo que es este círculo posible en el orden de la exposición lo que llevó a Hegel a intentar escribir un sistema, y a afirmar que en rigor la verdad sólo puede ser entendida como sistema. La palabra sistema no alude aquí a la simple vanidad

---

3 De la misma manera en que Aureliano Babilonia comprendió que los manuscritos que estaba descifrando contenían su propio destino. O como quizás llegó a entenderlo Tomás de Aquino cuando poco antes de morir dejó abruptamente de escribir y le dijo a su asistente: *"todo lo que he escrito me parece como si fuese paja"*.

4 Notemos, incidentalmente, que no es de ninguna manera un requisito entender todo el sistema de Hegel para que los actores que vayan a realizar la efectivización del reino de la libertad puedan hacerlo. Es deseable, pero no es, ni puede ser, un requisito. Hegel nunca creyó que la teoría filosófica puede guiar a la acción política, como pretende la vanidad del vanguardismo ilustrado. Prudentemente opinó que lo más probable es que el búho de Minerva emprenda su vuelo sólo al atardecer.

de expresar en un orden inexorable algo que de suyo tiene un orden lineal que está meramente esperando para ser expuesto con eficacia. Alude más bien a las circularidades que se presentan en la exposición (no en el objeto mismo) de algo que sólo puede ser expuesto en un orden no lineal. Y es por esto también que puede decir, ahora sobre el asunto mismo, "*sólo lo verdadero es absoluto y sólo lo absoluto es verdadero*" (en la Introducción a la *Fenomenología*).

Pero un orden no lineal es, de todas maneras, un orden. Sólo una imprudente vanidad ilustrada (que desgraciadamente suele ser común) podría pretender que sólo lo lineal y sucesivo puede ser considerado realmente un orden[5]. Gracias a esto es perfectamente posible esbozar hipótesis acerca del orden, no lineal, que podría tener el texto, evitando así el error común de tratar de interpretarlo sólo desde una de sus claves o, peor aún, como en el caso de Alexander Kojève, sólo a partir de una de sus figuras.

Considerando la idea de módulos sibisemejantes, tanto en la forma como en el contenido, que he sugerido más arriba, creo que se puede formular un método de lectura por analogías estructurales entre sus figuras o sus secciones. La verdad es que la sola palabra "método" me llena de aprensiones, dada la tendencia machacona, generalizada por las Ciencias Sociales, de entender un método como un conjunto de reglas estrictas que pueden ser aplicadas sobre un objeto para extraer saber de él de manera inexorable. Nada de eso. Nada de horrores como esos.

Lo que propongo es un sistema de correspondencias que se justifican por su contenido, por los supuestos que se hacen sobre los enfoques y significados posibles del texto, y que puedan actuar de manera meramente heurística, a modo de meras sugerencias, para encontrar tales significados[6].

---

5 Es quizás la nostalgia de un orden de ese tipo el que hace decir al enojado liberal demócrata Rudolf Haym: *"Para decirlo de una vez: la Fenomenología es psicología reducida a confusión y desorden por la historia, e historia trastor-nada por la psicología*" Citado por Walter Kaufmann: *Hegel* (1965), Alianza, Madrid, 1972

6 Ha sido para mi una agradable sorpresa comprobar que Jon Stewart, en su artículo para el *Phenomenology of Spirit Reader*, ha propuesto un sistema de correspondencias análogo como guía heurística para la lectura del texto. Por cierto las correspondencias que establece sólo coinciden parcialmente con las que he ido construyendo sin saber de sus afanes y, sobre todo, los principios en que las funda son distintos. Ver, *Phenomenology of Spirit Reader*, Jon Stewart, editor, State University of New York Press, Albany, 1998, pág. 444 - 477

[Recomiendo, para lo que sigue, premunirse de un ejemplar de la *Fenomenología del Espíritu*, y seguir con atención al menos su índice]

Sostengo que para establecer un orden de correspondencias no lineales en la *Fenomenología* es necesario tener en cuenta al menos cuatro aspectos:

a. que las relaciones entre la mayoría de las secciones son más bien inclusivas que sucesivas, es decir, que no se limitan a pasar simplemente a otro tema sino que desarrollan y resignifican el contenido de las anteriores;

b. que hay un movimiento general desde las premisas lógicas que presiden cada contenido hacia la expresión fenomenológica y luego histórica y efectiva de esos contenidos;

c. que en el devenir de las figuras hay un movimiento desde lo individual, que sirve para establecer la lógica de un asunto, hacia lo social, donde el asunto aparece como efectivo, hacia lo histórico, en que alcanza su sentido en la totalidad, es decir, que el tipo de sujeto que va encarnando las figuras va cambiando desde el individuo (mera abstracción) hasta la historia humana como conjunto, que es lo único verdadero;

d. que hay una oscilación en el enfoque con que se tratan los temas que va desde lo epistemológico (mera abstracción) a lo ético para luego, en el plano de la efectividad superar esa dualidad, como si asumiera radicalmente que "toda razón teórica es de suyo práctica".

Considerando el efecto de estos cuatro aspectos, creo que se pueden hacer las siguientes sugerencias para la lectura.

1. Las secciones *Conciencia y Autoconciencia* deberían entenderse como el desarrollo paralelo de un mismo tema, en que se han enfatizado respectivamente un enfoque epistemológico y otro ético. Creo que el asunto esencial es el de las premisas lógicas que hacen posible pensar las relaciones entre sujeto y objeto. Relación que es sujeto – objeto en general, en la primera, y sujeto – sujeto (en general, como objeto), en la segunda.

A pesar del enfoque, sostengo que lo que aquí se trata no es, en rigor, un asunto epistemológico, sino el de las premisas lógicas que permitirían plantear

tal problema. Y, de manera correspondiente, en *Autoconciencia*, el tema no es directamente el de la ética sino, de nuevo, el de las premisas lógicas desde las cuales la discusión ética puede ser planteada. O, para decirlo de una manera más técnica, el asunto no es el de la Razón Teórica y el de la Razón Práctica. Hegel ha desdoblado el tratamiento que Kant da a estos problemas, que considera abstracto y meramente afirmativo, en un momento en que examina sus premisas y otro en que los considera pero ahora situados histórica y culturalmente, cuestión que falta completamente en Kant.

Así la problemática de la sección *Conciencia* se prolonga en la Parte A. de la sección *Razón, la Razón Observadora*, y la de la *Autoconciencia* en la Parte B., la *Razón Activa*. El mundo de diferencias entre los tratamientos que Kant y Hegel dan a todo orden de problemas filosóficos queda evidenciado aquí. Mientras Kant se limita a las condiciones abstractas y teóricas que permiten pensar algo, Hegel parte desde unas condiciones planteadas como una lógica sustantiva (no sólo como condiciones de posibilidad) y avanza hacia una realidad efectiva en que el asunto se da. No sólo le interesa la posibilidad e índole del conocimiento (Conciencia) sino la realidad de la ciencia moderna (Razón Observadora). No sólo le interesa la índole y el sustrato de la acción ética (Autoconciencia) sino la realidad de la ética hedonista moderna (Razón Activa). E incluso, más allá, no sólo le interesan la ciencia moderna y la ética hedonista por separado, sino su articulación en un mundo efectivo, el que caracteriza como *Razón Real* en la Parte C., de la sección *Razón*, la *Individualidad*.

Todo esto significa que puede considerarse el orden:

CONCIENCIA → RAZÓN OBSERVADORA

→ RAZÓN REAL

AUTOCONCIENCIA → RAZÓN ACTIVA

Siguiendo así, al menos formalmente, el mismo plan que el de las tres Críticas de Kant. Pero trabajado de una manera completamente distinta. Y, si se tiene presente este modelo, resulta entonces completamente impropio pensar la identidad sujeto – objeto en que termina Conciencia como idealismo trascendental (como

ha sugerido Hyppolite), o la dialéctica señorío – servidumbre como una psicología (como han afirmado Lacan y los lacanianos, influidos por Kojève).

Por un lado en Hegel se trata de la identidad sustantiva entre sujeto y objeto (aunque tratada en su pura armazón lógica), y no de la síntesis trascendental que deja fuera justamente todo el Ser como mero indeterminado. Por otro lado, por mucho que las alusiones históricas que hace permitan pensar otra cosa, mi opinión es que Hegel no pretende describir en *Señorío y Servidumbre* ninguna situación empírica particular, sino más bien las condiciones que hay que asumir como premisas cuando se examina el origen de la autonomía de la subjetividad moderna. El análisis en este punto no es realmente de tipo histórico (y menos aún psicológico) sino, para decirlo de alguna manera, arquetípico. Se trata más bien del esqueleto de algo que del algo mismo. Para considerarlo en su realidad efectiva habrá que "encarnarlo" y "arroparlo" en un espacio cultural y social definido. Y ese examen de los conflictos reales de la intersubjetividad no ocurre en la obra hasta la exposición de los conflictos en la corte (la conciencia noble y la conciencia vil, el lenguaje del extrañamiento, el halago, etc.) que se describen en la Parte B. *La Cultura*, de la sección *Espíritu*. Concedamos que, después de todo, los conflictos reales de la intersubjetividad humana se parecen más a la tensión de ir a pedir aumento de sueldo al jefe, o de pelear con la esposa, que al dramático duelo a vida o muerte que se relata de manera algo truculenta en el texto. Sí, por supuesto, en esencia también estos conflictos tan mediados contienen esa lucha a vida o muerte. Pero justamente es eso... en esencia.

2. Es interesante observar que la sección *Conciencia* empieza con la dualidad tajante entre sujeto y objeto, vivida como una certeza en que sólo el objeto parece ser real, y termina en la identidad entre ambos términos, una identidad en que predomina el sujeto, en que el objeto se ha revelado como sujeto. En Autoconciencia, al revés, el punto de partida es la unidad de la realidad universal como infinitud viviente, y el resultado es la dualidad, la dicotomía trágica entre el sujeto reducido a objeto y una conciencia exterior a él que lo domina. En el primer caso se va de la conciencia a la autoconciencia (teórica), y en el segundo en cambio de la autoconciencia (práctica, en sí) a la conciencia, que ahora es una conciencia práctica y puede tenerse para sí, aunque su desventura le impida reconocerlo.

Esta simetría es importante porque se repite luego en todas las secciones y capítulos en que se puede discernir un énfasis relativo hacia lo ético o hacia lo epis-

temológico. Cuando el énfasis es epistemológico siempre se parte de la dualidad y se termina en la unidad. Cuando el énfasis es ético siempre se parte de la unidad y se termina en la dualidad y en la desventura. Quizás el caso más importante en el primer tipo de movimiento es el que lleva a la *Razón Observadora* desde las abstracciones de la ciencia natural de tipo newtoniano hasta el espectacular hallazgo, a la vez absurdo y fundante, de que "el espíritu es un hueso" [7], que pone fenomenológicamente de manifiesto una de las premisas esenciales de la lógica hegeliana: la identidad de coseidad y razón.

En el segundo tipo de movimiento se dan una serie de casos que permiten desmentir de manera categórica a los críticos que ven en Hegel una especie de campeón de las reconciliaciones y los finales felices. Las confrontaciones intersubjetivas siempre terminan mal en esta obra, como si su autor se hubiese propuesto ser despiadadamente consecuente con su propio aforismo de que la filosofía debe cuidarse de ser edificante.

Se puede establecer una analogía estructural entre la *Conciencia Desventurada* (*Autoconciencia*, Parte B., número 3), el *Quijotismo* (*Razón*, Parte B., parte c del número 2) y el *Alma Bella* (*Espíritu*, Parte C, parte c del número 3). En cada uno de estos casos una promesa de libertad (el estoicismo, la lucha por la virtud, la posibilidad de una vida bella) se convierte en el dolor de una escisión (entre el sujeto y lo pensado, entre el sujeto y lo deseado, entre el sujeto y lo vivido), escisiones y dualidades que señalan los problemas que Hegel ve en toda perspectiva efectiva de reconciliación.

El plan de las analogías estructurales que propongo en este caso es el siguiente:

	Cc. DESVENTURADA	**QUIJOTISMO**	**ALMA BELLA**
ACTORES	individuo / individuo	individuo / sociedad	individuo/ mundo político
CONFLICTO	señorío / servidumbre	el deseo / el mundo	la buena conciencia/el mal
SALIDA	estoicismo	el desvarío	la convicción
RESULTADO	desventura	locura	escapismo
TEMA DE FONDO	la libertad	el deseo	la moral
PRODUCTO POSITIVO	el pensamiento	la individualidad	la posibilidad del perdón

7 Pensamiento en que "*la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar*", página 208 de la edición castellana.

Si componemos estas analogías tratando de abarcar sus contenidos tenemos un panorama de la clase de problemas de fundamento que representa el ámbito de lo ético para Hegel. Individuos modernos constitutivamente deseantes, que sólo pueden encontrar su satisfacción como autoconciencias independientes en otras autoconciencias independientes, ven enfrentados sus deseos en un mundo que los niega, y se dedican a crear el mundo a su medida (se comportan hacia el mundo que los rodea "como un idealismo"). El permanente conflicto que surge de sus acciones particulares los obliga a elevar sus deseos y las leyes que han creado en torno a ellos a la máxima universalidad, pero el resultado de la obtención de esta libertad máxima no es sino el terror. La moralidad alemana, atrapada en las abstracciones ilustradas, insuficientemente cristiana, no es capaz de captar y plantear el problema central de su época (el de la posibilidad de la libertad) en los términos en que realmente puede resolverse: el de un espíritu que logre conciliar la autonomía del ciudadano con el sentimiento de comunidad. Sólo un examen de la realidad del espíritu representado como *Religión* puede abrir el camino para comprender las cosas de esta manera.

3. Es bastante notable que, de las 473 páginas que ocupa la *Fenomenología* en la edición castellana, haya largas 64 páginas dedicadas a examinar de manera directa y explícita los antecedentes y los resultados de la revolución francesa.

Si se considera que la violencia explícita en esa revolución empieza en 1789, que el terror, que Hegel trata explícitamente por su nombre, ocurre entre 1791 y 1795, y que la obra fue escrita en 1806, debemos llegar a la conclusión de que uno de sus temas principales es una serie de eventos prácticamente contemporáneos, de los que lo separan no más de quince o veinte años. Si pensamos en nuestra situación, notablemente más triste y provinciana, esto es algo así como vivir el golpe de estado de 1973, pasar por el terror de los años 1974–1978, y estar ya sacando poderosas consecuencias de largo alcance filosófico sobre estos eventos a la altura de 1990, cuando la mayor parte de los actores (que quedaron) aún están vivos y actuando, y no se ha establecido aún la más mínima "perspectiva histórica" que suelen exigir los historiadores profesionales. Supongo que es bastante obvio que lo que quiero establecer con esta comparación es lo extraordinariamente contemporánea de su tiempo que es la obra de Hegel, y no que se puedan obtener

de Pinochet las enormes lecciones que Hegel creyó poder obtener de la figura de Napoleón[8].

El asunto de fondo aquí es que este hecho permite proponer un centro para toda la obra y, como ya he indicado más arriba, para la reflexión política y filosófica de Hegel. Sostengo que el tema esencial de la *Fenomenología*, alrededor del cual la obra se articula, no es la dialéctica *Señorío – Servidumbre* (como cree Kojève), demasiado inmediata y esquemática, ni el *Saber Absoluto*, apenas esbozado, sino el análisis filosófico de la revolución francesa, de la modernidad, que es su condición y su contexto, y de las posibilidades de abordar su significado profundo, que es el contexto filosófico de su propia obra.

Hay que entender que lo que el luterano Hegel puede considerar como modernidad, aunque no use ese término, es el mundo que se abre con la Reforma Luterana, es decir, los siglos XVI y XVII, y que desde su perspectiva (1806) la época clásica de ese mundo moderno, la de Newton y Hume, la primera mitad del siglo XVIII. Todos los pensadores alemanes de su época sintieron que con Kant y, paralelamente, el Romanticismo, se había iniciado el ciclo de la superación de esa época clásica, es decir, compartieron un sentimiento que en 1806, y en términos actuales, podría considerarse "post moderno". Si nos acogemos a esta peculiar periodización, y consideramos la relación entre el ámbito teórico (como Razón Observadora), el práctico (como Razón Activa) y el efectivo (como Razón Real) podremos rastrear la presencia de esa modernidad, y los temas que Hegel considera como característicos de cada momento, en las distintas secciones del texto.

8 Desde luego, con esta comparación meramente temporal, no pretendo sugerir, en absoluto, que el impacto histórico de las genialidades de Napoleón pueda ser comparado con el de los escasos ingenios de Pinochet.

	LA "MODERNIDAD CLÁSICA"	EL MOMENTO DE LA CULMINACIÓN	EL MOMENTO DE LA SUPERACIÓN
	S. XVI, XVII, 1º XVIII	2º siglo 18	1790 en adelante
PLANO TEÓRICO	Ciencia Newtoniana	Ilustración	Filosofía Natural Romántica
PLANO PRÁCTICO	Ética Hedonista	Ética Kantiana	Moralidad Romántica
EFECTIVIDAD	Mercantilismo	Pragmatismo	Esteticismo
	Newton / Hobbes	Hume / Kant	Fichte / Schiller
En el texto			
PLANO TEÓRICO	Razón Observadora	Individualidad b y c	Espíritu C a
PLANO PRÁCTICO	Razón Activa	Espíritu B ii	Espíritu C b
EFECTIVIDAD	Individualidad a	Espíritu B iii	Espíritu C c
El Mundo Efectivo	El reino animal del Espíritu en Inglaterra	La libertad absoluta y el terror en Francia	El alma bella en Alemania

4. Hay que observar que cada vez que Hegel cambia de plano en su análisis introduce textos que, a modo de advertencia inicial o con la forma de conclusiones, señalan tal cambio.

El hilo de estos textos, cada uno de ellos particularmente difícil, es esencial en el conjunto, y contiene los puntos nodales que serán recogidos luego en el apurado recuento que hace en el Saber Absoluto.

Estos textos son:

• La introducción a la parte B de *Autoconciencia*, "La fase a que aquí se llega: el pensamiento", en que se ofrecen las premisas para una afirmación posterior particularmente compleja: la modernidad opera como un idealismo;

• La conclusión de la parte A de *Razón*: "La identidad de coseidad y razón", en que se ofrecen premisas para algunas de las ideas esenciales de la Lógica;

• La parte 3 de la letra c en la Razón Activa (*Razón*, Parte B), "La individualidad como la realidad de lo universal" que, a pesar de estar un poco escondida, es esencial para lo que se afirmará a partir de la sección Espíritu: "de ahora en adelante cada una de las figuras analizadas es un mundo".

• Toda la parte A de la sección *Espíritu*, "La eticidad", donde se interrumpe el examen de la modernidad clásica para sentar las bases que aclaran el tipo de entidades (sociedades reales) que pueden considerarse como reales y efectivas;

• La introducción a la sección *Religión*, que es el más importante recuento interno en el texto, y que pone la noción de sociedad real y efectiva en el plano lógico que a Hegel realmente le interesa.

Demás está insistir en que cada uno de estos textos debe considerarse central a la hora de intentar una comprensión global de la lógica profunda que recorre toda la obra.

5. En virtud de todo lo anterior debe resultar obvio que para el proyecto filosófico y político de Hegel es extremadamente importante lo que él entiende por religión.

Algo que para algunos hegelólogos españoles y franceses (como Valls Plana[9], e incluso Labarriérè, jesuitas) parece difícil de asumir es que Hegel fue luterano y, de muchas maneras, un luterano radical. Esto significa que le cuesta muy poco criticar ácidamente al catolicismo, o a cualquier forma de adoración institucionalizada, cuestión que es notoria en los pasajes de la Fenomenología en que se refiere al "subjetivismo piadoso", o a la relación entre "la fe y la pura intelección", o en las referencias un poco bruscas a la persona histórica de Cristo en la *Religión Revelada*.

Hay que tener presente, por otro lado, que la época de Hegel en Berlín (1818–1831) es la de la Triple Alianza, en que tres reinos cristianos, Francia católica, Prusia luterana y Rusia ortodoxa, han establecido, entre sus muchos acuerdos para dominar la política europea, una suerte de pacto de no agresión en materia religiosa. Por esto los pronunciamientos anticatólicos del profesor Hegel tenían un cariz algo subversivo respecto de la política alemana, y por ello fue acusado

9 Un ejemplo de esto son las escasas siete páginas que dedica Valls Plana a la Religión Manifiesta (la interpretación hegeliana del cristianismo) en las 440 páginas de su tesis *Del Yo al Nosotros, Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ramón Valls Plana: *Del Yo al Nosotros* (1971), Edición PPU, Barcelona, 1994

oportunamente ante las autoridades, cuestión que le valió, entre otras cosas, y a instancias de Schleiermacher, no ser aceptado en la Academia de Prusia, a pesar de ser uno de los profesores más importantes de la universidad[10].

Pero, tan importante como esta persistente diferencia anticatólica, son las diferencias que mantiene con otros filósofos también luteranos. Por un lado critica reiteradamente al Dios exterior e indeterminable que sostiene Kant, y lo acusa de intelectualista, abstracto y falto de auténtica piedad. En una operación malévola desde el punto de vista de la política teológica, asocia claramente este Dios kantiano al de los pensadores católicos de la Ilustración francesa: un Dios surgido de la mera intelección.

Por otro lado critica, en términos tajantes, y más que bruscos, la idea de Schleiermacher de que se puede tener una experiencia inmediata de Dios a través de una entrega total a su soberanía, en el marco de un sentimiento piadoso que atraviese la práctica cristiana. Hegel se refiere a esto como "religión sentimental" y he consignado la relación que hace entre ella y los perros más arriba[11].

Contra el intelectualismo de Kant, que se ha pronunciado en forma violenta contra toda manifestación religiosa que no sea la pura fe, Hegel valora el contenido congregador de la religión, y se las arregla para encontrar un sentido profundo en los actos de adoración. Contra el individualismo "sentimental" en Schleiermacher, valora los contenidos comunes, la cultura religiosa de todo un pueblo. Y en estas opciones (emito esta estimación estrictamente desde fuera de la fe cristiana) es quizás profundamente consecuente con el espíritu del cristianismo tal como él mismo quiere entenderse a lo largo de la historia: encarnación, ecclesia, amor al prójimo, comunidad.

Teniendo en cuenta estos pronunciamientos se puede entender que para Hegel el verdadero espíritu de una sociedad humana no se pueda captar hasta que se la considera en su religión. Y que, entonces, la parte en que la historia está más auténticamente considerada en la *Fenomenología* sea justamente esa sección.

Pero, al revés, de sus consideraciones sobre la religión surge también la imagen de lo radicalmente secularizado que es su sentimiento religioso. Por mucho que

10 Valga este nuevo episodio para que sus detractores comunes se sientan movidos a revisar las opiniones que tienen sobre las relaciones entre Hegel y las autoridades prusianas.

11 Comentada por Terry Pinkard, en *Hegel*, Acento, Madrid, 2001, pág. 634.

intente mantener los equilibrios, porque quiere darle a la Esencia ni más ni menos que la dignidad de lo divino, no se puede dejar de observar que su valoración del fenómeno religioso tiene más que ver con sus significados culturales y sus efectos políticos que con algún sentimiento realmente profundo acerca de la efectividad de lo trascendente. Hegel no es en ningún sentido un pietista o un "sentimental". Y su moralismo tiene claramente más un sentido civil que piadoso.

Y esto se puede constatar en las hermosas palabras que dedica a la "religión de las flores", o en lo que es probablemente la parte más hermosa de una obra cuya densidad la hace frecuentemente árida, su análisis de la religiosidad griega como "religión del arte".

Cuando comparamos las analogías y distancias entre Hegel, Kant y Schiller respecto del lugar que le atribuyen a la creación artística, en Kant lo que encontramos es una preocupación incidental por el sentimiento estético (no por la obra de arte o el proceso de la creación) por una cuestión de fondo que le preocupa más, la posibilidad de la acción moral. En Schiller, al que Hegel admiró profundamente, es el proceso de la creación y el sentimiento y los efectos que conlleva, lo que está en el centro de un proyecto para recuperar la unidad en la subjetividad, entre los hombres y del hombre con la naturaleza, perdida en las abstracciones intelectualistas o moralistas. Para Schiller en el arte culmina y se hace posible la culminación de algo, ni la religión ni la filosofía son realmente pertinentes.

Hegel, en cambio, pone el arte en el contexto histórico de la sociedad humana como un ámbito en que el espíritu se representa y encuentra placer en hacerlo. Pero enseguida lo pone en conexión con la religión: el bello espíritu de la comunidad ética, que es un modelo, un concepto, más que una realidad empírica, es en sí, y desde siempre, inestable. Su inestabilidad tiene que ver con la confrontación en la comunidad humana entre la antigua y venerable piedad, y la nueva y racionalista tendencia a la institucionalización. Hay que leer la parte A de la sección *Espíritu,* en que se encuentran las alusiones a la tragedia de Antígona, en estrecha relación con la parte B de la sección *Religión*, la *Religión del Arte*, en que se puede ver el resultado de esa confrontación. Los muchos y bellos dioses mueren, y con ellos las trágicas divisiones de la comunidad antigua. Un nuevo Dios nace, atravesando el conflicto y la tragedia, y hace posible una promesa de unidad ya no al estilo simplemente hermoso y transparente de Schiller, sino al estilo complejo y contradictorio del ciudadano libre. Los griegos han tenido la sabiduría de inventar

la comedia para poder despedirse alegremente de los dioses[12].

Hay en la Fenomenología una analogía estructural entre el tratamiento de la tragedia griega (Religión, parte B, c2) y el de la vida y pasión de Cristo (Religión, parte C, 2). En la figura de Cristo la tragedia alcanza su dimensión universal, y el conflicto esencial entre la sensibilidad que representa Antígona, y los imperativos de Creonte, se interioriza como esencia de la comunidad humana. La religión cristiana resulta así la condición histórica para la complejidad interior y subjetiva que hace posible al ciudadano libre.

6. No es difícil completar la secularización del fenómeno religioso esbozada en Hegel y convertirla en un racionalismo dialéctico pero ateo. Feuerbach intentó hacerlo apenas diez años después de la muerte del maestro. Mi opinión, que no es la de la mayoría de los marxistas, es que así debe interpretarse la obra de Marx. No puedo asegurar por cierto, aunque le he preguntado muchas veces, que esta sea también la opinión de Marx[13].

Hay que considerar sin embargo, que semejante ateísmo está completamente fuera de los propósitos y de las convicciones reales de Hegel. Lo que se juega en su consideración de la religión es demasiado importante en términos políticos para un filósofo preocupado centralmente del fundamento de la política, y demasiado importante en términos filosóficos para alguien que está tan íntimamente dedicado a discernir y poner fundamentos.

Pero un signo, quizás el más importante, de su tendencia a concebir la religión en términos humanistas es la posición y pretensión del *Saber Absoluto* en el conjunto de la obra. En la religión el espíritu está aún "en el elemento de la representación" y es claramente posible aún concebirlo puramente como "espíritu absoluto", no referido a la fenomenología religiosa, y desde allí esclarecer la lógica que lo anima.

---

12 En sus notas sobre *Memorias de Adriano*, Marguerite Yourcenar, subraya un texto de Flaubert que probablemente Hegel habría admirado, en secreto: *"Cuando los Dioses ya no existían, y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre"*.

13 En una interpretación atea, que conserve la lógica del planteamiento de Hegel, se puede dar el lugar de la religión a la ideología en general, aunque no sea específicamente religiosa, concebida según el modelo que Hegel presenta: la autoconciencia del espíritu en el elemento de la representación.

El *Saber Absoluto* establece el paso a la posibilidad de la “ciencia libre” que es la lógica. Y, desde ella, la posibilidad de rearmar todo el puzzle como sistema. Desde ese saber absoluto es posible ver cómo el despliegue en el tiempo de todo lo que es, como historia, o en el mero espacio, como naturaleza, no es sino el ser allí del concepto, cuya lógica no requiere de esas metáforas espaciales o temporales.

El *Saber Absoluto* es el nudo entre la exposición fenomenológica del camino hacia su propia posibilidad y la exposición sistemática de lo que es posible comprender a partir de él. Hegel nunca escribió realmente ese sistema, cuya forma puede adivinarse en la *Enciclopedia*, que sólo pretende ser un compendio.

Es imaginable que, si hubiera llegado a existir, habría estado compuesto por la *Ciencia de la Lógica*, y luego por vastos volúmenes dedicados al ser allí. Uno para la Filosofía de la Naturaleza, otro para la Filosofía del Espíritu en general, otros tantos para las diversas formas del espíritu representado (el arte, la religión, la filosofía), y aún unos cuantos más para el orden de la efectividad: una Filosofía del Derecho, una teoría sobre la ciencia natural... y así, ad infinitum. El sistema hegeliano, que no es difícil de imaginar, quizás sea en esencia imposible de escribir. Creo, sin embargo, que su núcleo sustantivo, que es la Ciencia de la Lógica, está en ese libro, en esencia, escrito. Quizás para el segundo milenio, tan abundante en grandes hazañas de la humanidad, es suficiente. Ya veremos qué somos capaces de escribir en el tercer milenio que pueda compararse. Al parecer la tarea no será nada fácil.



VII. Una lectura Kantiana de Hegel [1]

1. Cuestiones de método

El creciente interés por la filosofía hegeliana a lo largo de los últimos treinta años[2] ha tenido como saludable consecuencia el que se hagan cada día menos defendibles las toscas deformaciones de su pensamiento y los cuestionables modos de lectura a los que he referido en los primeros capítulos. Aunque aún son comunes en el mundo académico las visiones que lo muestran como un archi ilustrado, o como un archi romántico, cada vez hay más estudios y comentaristas desde los cuales pueden ser vistas como meras caricaturas o como falsas proyecciones de polémicas que no tienen asidero en su obra. No sólo los textos mismos, mejor editados, circulan con profusión, sino que los estudiosos los exponen y desarrollan con comentarios de excelente nivel, filológico y académico, cuestión que, respecto de un filósofo famosamente difícil, es absolutamente necesaria. Sobre la vida y contexto, sobre los textos y las ideas de Hegel se puede encontrar hoy muy buena información, muy útil para sostener discusiones auténticas en un marco académico relativamente riguroso.

Es en este contexto, muy difícil de encontrar o de producir hace tan sólo veinte años, que se pueden discutir ahora opciones globales de lectura, orientaciones generales, tanto en el plano de la exégesis como del desarrollo de sus ideas. Ahora es posible ser más preciso, hacer una lectura más interna, menos sujeta al simple

---

1 Este capítulo fue posible gracias al extraordinario interés de algunos estudiantes de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, que nos convocaron, a mi buen amigo Juan Ormeño Karzulovic y a mí, a un debate para que expusiéramos nuestras diferencias de interpretación de la filosofía hegeliana. El debate, muy concurrido y muy amable, confirmó una vez más la enorme estimación que siento por Juan, de quien he aprendido tanto, y la sostenida confianza que ambos mantenemos en que, gracias a los estudiantes, la universidad de todos los chilenos puede ser mejor.

2 Son muestras notables de ese interés, Terry Pinkard: *Hegel, una biografía* (2000), Acento, Madrid, 2001; Jacques D'Hondt: *Hegel* (1998), Tusquets, Barcelona, 2002; Jon Stewart, ed.: *The Hegel myths and legends* (1996), Northwestern University Press, Illinois, 1996; Charles Taylor: *Hegel* (1975), Cambridge University Press, Cambridge, 1998; *Robert B. Pippin: Hegel's idealism* (1989) Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Patricia Jagentowicz Mills, ed.: *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, (1996), The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1996; *Judith Butler: Subjetcts of Desire, Hegelian reflections in twentieth-century France* (1987), Columbia University Press, New York, 2º Ed., 1999.

uso de su filosofía dentro o frente a otras, y más cercana a la coherencia y a la eventual utilidad propia de sus planteamientos.

Por supuesto, una manera válida de leer a un filósofo, quizás la más común, es usarlo para fines que no son necesariamente los que él mismo se habría propuesto. Lukacs usa a Hegel para darle fundamento y viabilidad al marxismo. Heidegger usa la crítica de Hegel para contrastarlo con su propia filosofía. Bloch lo usa como fundamento de un optimismo que Hegel no tuvo, ni consideró conveniente[3]. En cada uno de estos casos los eventuales mal entendidos, los defectos filológicos, las atribuciones impropias que se hacen al leerlo son mucho menos relevantes que lo que se logra producir a través de ellas. Los "errores" que un filósofo comete al leer a otro son, de manera válida, parte de su filosofía. Por lo demás, el caso a favor de estas lecturas parciales o equívocas se hace perfectamente defendible si consideramos que apuntan sobre cuestiones muy de fondo en la obra del autor que comentan, cuestiones que, leídas de estas maneras o de otras mejores, están plenamente presentes y son centrales en él. El valor de la dialéctica o de la idea de enajenación, en Lukacs, la preocupación por la índole del Ser, en Heidegger, la posibilidad de una voluntad racional y dinámica, en Bloch. Ideas meritorias por sí mismas, que hacen que flexibilicemos nuestras ansiedades filológicas, y que las recojamos como tales, defendibles o impugnables por sí mismas. El valor de la cercanía con el pensador original se justifica, en estos casos, justamente por esa cercanía y esa productividad, que se sobreponen al eventual error.

Algo muy distinto ocurre, en cambio en pensadores como Jacques Lacan, que usa la autoridad de Hegel, para impugnarla, a partir de comentarios que en realidad proceden de Alexander Kojeve, procedimiento defectuoso que se repite en Judith Butler, o el curiosamente famoso extremo que son los comentarios de Karl Popper, que no parecen provenir de otra fuente que algún pésimo manual de historia de la filosofía[4].

3 Georg Lukacs: Historia y conciencia de clase (1923), Grijalbo, México, 1969; *Martín Heidegger: Hegel* (1939-41), Prometeo, Buenos Aires, 2007; Ernst Bloch: *El Principio Esperanza* (1923), Trotta, Madrid, 2007.

4 Por ejemplo, Jacques Lacan, *Seminario XI*, Clases 16 y 17 (1964); Alexander Kojeve, *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; Butler: *Subjetcts of Desire, Hegelian reflections in twentieth-century France* (1987), Columbia University Press, New York, 2º Ed., 1999. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), Orbis, Buenos Aires, 1985.

Demos entonces por legítimas, salvo en estos extremos desgraciadamente frecuentes, las “malas lecturas” cuyo uso sirve productivamente en el marco de una filosofía distinta. El asunto, por supuesto, es que en ninguno de esos casos se trata de Hegel como tal, sino de lo que se ha creado, o francamente fabulado, a su alrededor.

Si estamos interesados, en cambio, en “Hegel mismo”, aún habrá que considerar otra distancia, ahora sustancialmente más compleja. El punto, como fácilmente se puede imaginar, es que nadie puede determinar ya qué sería ese “Hegel mismo”. Nadie puede saber hoy que es lo que Hegel pensaba, y sólo contadísimas personas tenemos el privilegio de preguntárselo directamente. En realidad sólo sabemos de él lo que dejó por escrito, y no es necesario ser Gadamer para sospechar que sus textos son interpretables de muchas maneras.

Frente a tal dificultad muchos de los que tratan de leer a Hegel mismo, quizás hasta ahora la mayoría, se conforman con una *aproximación filológica*. Establecer los textos, abordar el asunto del desarrollo de sus ideas comparando textos de diversos períodos, establecer el uso de los términos principales y su consistencia eventual a lo largo del tiempo, encarar el enojoso problema de verter el alemán de 1807 a la terminología actual, en su mismo idioma, respecto de lo que esos términos han llegado a significar en otras disciplinas o, peor, su problemática traducción a otras lenguas[5].

Estas intrincadas y encomiables tareas, siempre útiles y necesarias, son tópicos habituales entre los que pueden ser llamados “especialistas” en Hegel, y resultan valiosas herramientas de trabajo que, a pesar de las dificultades para establecer “lo que dijo”, sirven de manera contundente para delimitar “lo que no dijo”. Herramientas para algo, por supuesto, no “el algo mismo”.

---

5 Son notables en este sentido trabajos como los siguientes: *Phénoménologie de l’Espirit,* Gallimard, Paris, 1993, traducción francesa de Pierre Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk; *Science de la logique*, traducción francesa de Pierre Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, en tres libros, (1972 (edición de 1812); 1976; 1981), Aubier, París, 1972, 1976, 1981; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), traducción castellana de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997; *Filosofía Real*, traducción castellana de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1984; *Hegel on Hamann* (1828), traducción al inglés de Lisa Marie Anderson, Northwestern University Press, Illinois, 2008.

Más allá del uso, la caricatura y la filología, persiste el interés y la esperanza de que entender lo que Hegel mismo dice pueda ser útil para abordar problemas que están plenamente vigentes, que atraviesan nuestra situación actual. El asunto es difícil, pero plenamente abordable. Así lo demuestran las valiosas reflexiones de Jean Wahl, Félix Duque, Pierre-Jean Labarriere o Robert Pippin.

Cuando considero a estos autores encuentro el tipo de lectura de Hegel que realmente me interesa: una que no se entregue a las exigencias del uso con fines externos y su consiguiente tendencia a la sobre interpretación, por un lado, ni a los rigores meramente técnicos, algo administrativos, de la filología, por otro. Me interesa leerlo porque creo que sus ideas pueden ser útiles para desarrollar las teorías de Marx, pero bajo la condición de establecer, en primer término, las ideas del propio Hegel, y distinguirlas lo más claramente posible de las de Marx, o de su uso en el contexto del marxismo.

Es decir, me interesa una lectura primariamente interna y, luego, en lo posible de manera independiente, su eventual uso. Establecer de manera verosímil sus ideas, no como precursor de Marx, como un pensador cuya enorme perspectiva desborda en muchos sentidos los intereses y los planteamientos concretos de los marxistas, me parece mucho más útil para el marxismo que cualquier perspectiva reduccionista. Incluso más, me parece que cualquier intento de reducir a Hegel a la perspectiva y los intereses solo del marxismo es simplemente inviable, una pretensión desmesurada, que cualquier acercamiento medianamente serio a sus textos mostraría como simplemente absurda[6].

Y entonces, a pesar de los intereses fenomenológicos de Wahl, heideggerianos de Duque, liberales de Pippin, o marxistas de Pérez, el asunto se mantiene: tratar de leer, en la medida de lo posible, a Hegel como tal.

Sostengo que tal posibilidad requiere de ciertos cuidados metodológicos, que son necesarios ante la complejidad de su filosofía.

En primer lugar, alguien que piensa de manera tan consistente en términos de totalidad no puede ser comprendido por partes y, menos aún, desde alguna idea particular dentro de su sistema.

---

6 Ténganse presentes, sin embargo, las angustias, iras y urgencias que consigno en mi "Prólogo a posteriori", al final de este libro.

El pensamiento hegeliano es ejemplarmente sinfónico, se trata de un autor experto en discernir matices, y ponerlos en resonancias, grados y aspectos. Ambas cuestiones son desconcertantes, por supuesto, para quienes tienen mentalidad analítica, y operan desde un modelo abstracto de lo que sería "claro y distinto", un modelo que confunde la claridad con la posibilidad de definir, y la distinción con la posibilidad de separar.

Un pensamiento global y globalista como el de Hegel sólo se puede hacer comprensible desde una hipótesis igualmente global de lectura. Una hipótesis acerca de cual sería el proyecto filosófico como conjunto, desde el que se hagan comprensibles sus aspectos particulares.

No se puede reconstruir de manera verosímil, ni siquiera útil, la filosofía hegeliana deteniéndose en la dialéctica Señorío / Servidumbre, o en agigantar la lógica de lo supuesto y lo presupuesto en la Certeza Sensible, o sus opiniones sobre la propiedad privada. Al revés, hay que situar estos problemas en una perspectiva general, y obtener desde ella la significación más verosímil que el mismo Hegel les habría dado.

Quizás ya es un exceso, en Kant, sostener que se pueden aceptar los argumentos de la Crítica de la Razón Pura sin aceptar sus ideas sobre la ética, en la Crítica de la Razón Práctica. Lo que sostengo es que, si se trata de Hegel, una operación de ese tipo es simplemente inaceptable. Por supuesto, como ya he especificado, no siempre, y de manera perfectamente válida se trata de Hegel.

Es importante notar que la idea de que es posible formular una hipótesis de lectura global sobre la filosofía hegeliana requiere de suponer una cierta coherencia global entre sus textos, al menos entre los textos mayores. Una coherencia que se habría mantenido en el tiempo a la manera de un "proyecto filosófico", aunque el autor mismo nunca lo haya explicitado como tal. No creo que en un filósofo mayor, como Hegel, o Kant, Tomás, Agustín, sea inverosímil conceder este supuesto.

Una hipótesis global como esta, sin embargo, como todas, debería ser confrontada de manera más o menos exitosa con la obra misma. Al respecto, sugiero nuevos cuidados metodológicos, ahora más precisos. Dicha contrastación debería preferir netamente:

• los textos publicados por sobre los inéditos (y, por cierto, por sobre los apuntes de los estudiantes);

• los textos completos por sobre los apuntes y proyectos (que en Hegel son muy abundantes);

• los textos mayores por sobre los artículos o compendios destinados a clases.

Como los conocedores ya deben sospechar, esto significa leer toda su obra desde la articulación entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, apoyando o auxiliando esa lectura básica desde la *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia*, usando de manera complementaria los textos menores (como La diferencia entre los sistemas de *Fichte y Schelling*, los llamados "*Escritos de Juventud*", o el comentario de 1831 a la nueva ley electoral inglesa) y, de manera aún más periférica, sus apuntes o proyectos no publicados (como el texto que sus discípulos llamaron "Introducción" en la edición de sus propios apuntes de las lecciones sobre filosofía de la historia, o la *Filosofía Real*, o sus proyectos inconclusos de Jena). Y, por supuesto, nunca está demás insistir en ello, prescindiendo en lo posible de los apuntes de clases de sus discípulos, que por tanto tiempo, y sólo por obra de la mera ignorancia, han sido tenidos como obras del propio Hegel.

El resumen de estas consideraciones de método, y el efecto que tienen sobre el punto de vista desde el que escribo este libro, podría ser el siguiente: tratar de hacer una *lectura hegeliana de Hegel*, apoyada en sus obras, aceptando una cierta jerarquía de textos, y bajo una hipótesis global de lectura, que se ajuste lo mejor posible a una lectura global.

2. Hipótesis de lectura, un asunto de contenidos

Si nos limitamos sólo a los comentaristas que procuran hacer una lectura interna de la filosofía hegeliana, es necesario aceptar que siempre, en cada uno de ellos, está operando una hipótesis global de lectura. Esto no sólo por las razones hermenéuticas generales que se quieran invocar sino, sobre todo, por las características de su objeto. Como he sostenido, no se puede ejercitar algún grado aceptable de comprensión del pensamiento hegeliano sin que se haya formado en nosotros, aunque sea de manera implícita, una idea global de sus propósitos

filosóficos más generales. Y se puede decir, de manera inversa, que cuando esta idea global no se forma, o no está presente, es porque se trata de un acercamiento relativamente exterior, o que opera sólo sobre alguna idea meramente particular.

Al menos en mi caso esa hipótesis global de lectura es claramente especificable, y es la que he expuesto a lo largo de los capítulos anteriores de este libro. Se trata de una hipótesis extensa y compleja, que tiene que adaptarse a una filosofía extensísima y complejísima.

Aún a riesgo de ser reiterativo, creo que este es un buen lugar para condensarla al máximo, y hacerla explícita con toda claridad.

Sostengo que Hegel ha tratado de formular un fundamento radical que permita un abordaje radical de los problemas de la modernidad. Ha arraigado un proyecto político moderado en una ontología muy distinta a las que se habían formulado hasta su época, y ha tratado de avalar este fundamento a través de una reconstrucción filosófica del devenir de la cultura humana. Ha formulado una Lógica y una *Fenomenología del Espíritu* al servicio de una política que quiere combinar la autonomía del ciudadano con el sentimiento de comunidad, en el marco de un Estado de Derecho animado por la piedad de un cristianismo fuertemente secularizado.

Hegel ha asumido muy radicalmente las contradicciones de la modernidad, y ha tratado de entenderlas formulando una lógica en que la contradicción constituye al Ser, en que la negatividad tiene un estatus ontológico, en que la violencia es expresión de una razón apetente. Ha considerado a la razón misma como diferenciada y negativa. Pero, a la vez, ha formulado una lógica en que toda relación es relación interior, en que la otredad y la exterioridad son actos de producción más que realidades que ya sean por sí mismas. Con esto su pensamiento obliga a situar toda realidad particular, y obliga a pensar la libertad, la independencia y la autonomía como campos de acción referidos e intersubjetivos.

Como se ve, en la hipótesis de lectura que propongo, la ontología es central. Lo que sostengo es que la radicalidad de Hegel reside en que, en contraposición directa con el formalismo kantiano, que elude todo contenido que no sea la libertad pura, o el acto moral mismo, se ha abocado de lleno al contenido, a aquello que es, buscando las claves de comprensión directamente de su acto de ser. En ese acto de

ser la naturaleza no es otra cosa que la exterioridad, el modo exterior, del espíritu mismo. Y el espíritu no es sino el concepto de la historia humana, real y efectiva.

He planteado esta hipótesis de acuerdo a una cierta jerarquía de textos, y he sostenido esa jerarquía de textos en función de esta hipótesis. Ambas ideas no son independientes. La objeción filológica debería proceder desvalorizando tal jerarquía, o mostrando que el obsesivo Hegel no tuvo, ni siquiera de manera implícita, un proyecto filosófico. Lo que está en juego en esta hipótesis es la idea de una eventual radicalidad del pensamiento hegeliano, y la de que esa radicalidad residiría en el carácter ontológico de su lógica.

3. Una lectura kantiana de Hegel

Por supuesto, más de una reconstrucción del pensamiento de Hegel es posible e, incluso, contrastable. No es raro que, por su complejidad y por la extraordinaria cantidad de campos que abarca, su filosofía sea perfectamente compatible con más de una interpretación global, incluso con algunas parcialmente contradictorias entre sí. Esto, que podría ser un problema en matemáticas, es una situación común en filosofía. Y en buena medida la profundidad y grandeza de un filósofo queda evidenciada en las profundas polémicas que animan a sus seguidores. Lo mismo, y con mayor rigor, se puede afirmar de una época filosófica. Prácticamente todas las grandes polémicas contemporáneas se pueden enmarcar en los lineamientos trazados por Kant y Hegel. Incluso al interior de la lectura de cada uno de ellos.

Quizás es comprensible que ante un filósofo tan mal editado y aparentemente tan oscuro, se hayan buscado acercamientos desde otros filósofos, mejor conocidos. Dilthey lee a Hegel como un romántico, Marcuse lo lee desde Husserl y Heidegger, otros lo abordan desde Espinoza, e incluso desde Platón. Es común, entre los que saben más de Aristóteles que de Hegel, atribuirle sus "novedades" al griego, sobre todo interpretando su lógica como una ontología del devenir.

En todos estos intentos, sin embargo, hay bastante más de lectura exterior y ánimo de asimilación, que de reconocimiento de lo que podría representar Hegel como tal. No es raro que, en ese sentido, y con ese ánimo, haya lecturas diversas. Lo que me interesa, sin embargo, nuevamente, es algo más sutil: la posibilidad de lecturas diversas entre los que se atienen a Hegel mismo, de lecturas *internas* diversas.

Deberían distinguirse, en este plano, las lecturas que podrían ser *compatibles* con su pensamiento, es decir, que concuerdan con sus ideas fundamentales aunque no compartan algunas de sus opciones específicas, de otras que buscan ser *coherentes*, es decir, que procuran ajustarse a lo que los textos sostienen sin necesariamente compartirlo. Quizás se pueda llamar "hegeliano"[7] al que busca una lectura compatible con las ideas del filósofo, pero que quiere ir más allá de sus opciones particulares, y "hegelólogo" al que sólo está preocupado por la coherencia entre su hipótesis de lectura y los textos.

Hecha esta diferencia digamos que lo que aquí importa es una diversidad posible entre los "hegelólogos", es decir, al interior mismo de la tarea de exégesis. Una diversidad que, por cierto, tendrá consecuencias respecto de los hegelianismos posibles.

Tal diversidad posible surge, desde luego, porque no hay nada de necesario en la hipótesis de lectura que he planteado. En particular, porque perfectamente podría ocurrir que la radicalidad ontológica que he postulado no sea sino un espejismo que no se puede avalar suficientemente con los textos y que, sobre todo, resulte abiertamente inverosímil para el buen sentido. Y esta es justamente la raíz de lo que creo que podría llamarse una "*lectura kantiana*" de Hegel.

Se trata, en general, de una lectura que opta por diluir la centralidad de la ontología y la radicalidad de la *Lógica*. Debido a esto reduce o, al menos, no distingue entre devenir y Esencia, interpretando todo el texto a la manera aristotélica, como una lógica del devenir. Lo que implica una lógica del ponerse otro lo ya dado, más que la de un poner eso otro "dado" mismo. Es decir, una lógica del Ser (que eso es, explícitamente, en Hegel, la lógica del devenir) más que una lógica del llegar a ser propiamente Ser el Ser, que es lo que da sentido a agregar todo un libro distinto a la Ciencia de la Lógica[8].

---

7 Es en este sentido que he incluido en el título de un libro mío la fórmula "marxismo hegeliano". Carlos Pérez Soto, *Proposición de un marxismo hegeliano*, Edición Arcis, Santiago, 2008.

8 Uso el término verbal "ser" con minúscula, y su sustantivación "Ser" con mayúscula. Uso la palabra "lógica" con minúscula y tipo normal para referirme al término común, y "Lógica", con mayúscula y cursiva para referirme al libro, la *Ciencia de la Lógica*. Las palabras "Ser" y "Esencia" van con mayúsculas cuando es necesario denotar que se están usando en sentido técnico.

La consecuencia central de esto es que desplaza el carácter "ontológico" de la Lógica al hecho de que se trata del Ser mismo, más que al hecho de que su contenido fundamental sea una idea acerca de cómo aparece el Ser desde la Esencia, es decir, desde la relación pura, que es lo que Hegel sostiene explícitamente al inicio de la *Doctrina de la Esencia*. Con esto se diluye el carácter ontológico de la relación pura misma, y de la negatividad que la constituye y anima. La consecuencia es que la conflictividad aparece como algo *en* el Ser, y no algo que *hace* al Ser mismo.

Estas opciones conducen a entender el devenir como evolución y la conflictividad como agregado, diluyendo su carácter constituyente y, debido a esto, a entender la tensión que animaría al devenir como efecto de una carencia, o como motor de algo (ambas ideas perfectamente aristotélicas), más que como una tensión constituyente, que no es sino expresión del carácter Esencial de la negatividad.

Mi impresión es que esta disolución de la radicalidad ontológica, que se traduce en una actitud permanente de omitirla o soslayarla, tiene su base firme en un asunto de verosimilitud. Se considera simple y gruesamente inverosímil decir de una relación pura (una relación que no relaciona nada), o de una actividad pura (una que no es aún actividad de algo), que tengan Ser o, peor, que hagan ser al Ser. O, también, se considera inverosímil pensar la sustancia como actividad pura, y no como simple Ser activo. Lo que hace, por cierto, interpretar como metáfora, o como simple analogía, la idea de que "la sustancia es sujeto", poniendo el énfasis, filológicamente correcto, en el "como": "se trata de pensar la sustancia *como* sujeto", en el sentido débil de "como si fuera tal cosa", y no en el sentido fuerte de "es ni más ni menos que eso".

Pero estos juicios sobre la eventual "verosimilitud" de tal o cual idea corren el riesgo de ser meramente tautológicos. Dan por supuesto justamente lo que está en discusión. Desde luego, si no hay más verosimilitud que la que hace posible la ontología fundamental contenida en el horizonte moderno o, a lo sumo, kantiano, el asunto está decidido de antemano. Y el resultado sería que en estos textos, desafortunadamente, Hegel delira, o se expresa mal, por lo que habría que reinterpretarlos, o simplemente dejarlos de lado.

Pero, justamente de lo que se trata es que Hegel ha cuestionado de manera profunda la ontología presente en la modernidad, y la que merodea a su pesar

al formalismo kantiano, es decir, ha objetado de manera profunda precisamente el fundamento de nuestros criterios de verosimilitud. Una precisión filológica en defensa de esto es que todo el mundo admite que la *Ciencia de la Lógica* es un "texto de madurez", no un ensayo ni un prolegómeno, sino un texto escrito con plena conciencia y tranquila lucidez. Cuestión que se ve refrendada por el hecho de que, veinte años más tarde, en su revisión del libro primero, no cambió nada fundamental, y en que de la misma manera, las distinciones esenciales de la obra se mantienen en las tres ediciones de la *Enciclopedia*.

Esta opción central por diluir la ontología hegeliana tiene toda clase de consecuencias, a la luz de las cuales se va perfilando una diferencia sistemática en las claves de interpretación. En ella la lógica hegeliana resulta reducida a las formas de la razonabilidad común, enriquecidas por las categorías kantianas. Y es por esto que se puede hablar de una "*lectura kantiana*": se lee a Hegel como un Kant situado y evolucionista, que se ha hecho cargo de la socialidad de la razón, y de los conflictos que se dan en el marco de esa socialidad.

Reducida la totalidad a socialidad se reintroduce la idea de intersubjetividad como colección de individuos, pero esta vez fuerte e indisolublemente ligados a través de relaciones que los modifican mutuamente. Es decir, se invierte la idea de campo de subjetividad originario, respecto del cual los individuos son efectos de un desdoblamiento y éste desdoblamiento, a su vez, expresión de su constitución negativa. Idea presente en la noción de *juego de fuerzas*, en la *Fenomenología*, que se enriquece progresivamente como *infinitud*, *infinitud viviente* y luego, de manera efectiva, como *Espíritu* y *Religión*, cuyo correlato lógico se puede ver en los dos primeros capítulos de la *Doctrina de la Esencia*.

Pero también, reducida la negatividad a contraposición, se diluye la idea de que la *apetencia* reside en la razón misma, y se la desplaza a las relaciones interpersonales, como mero *interés subjetivo*, contrapuesto a otros intereses, cuya disonancia o acuerdo eventual es más bien de carácter comunicativo, más que algo arraigado en el fundamento, en la índole misma del Ser. Con esto la realidad fundamental de la violencia se debilita, reduciéndose al tópico común de la conflictividad social eventual que resulta de la diversidad de intereses. O, de manera inversa, se debilita la tragedia esencial implicada en concebir como un aspecto intrínseco de la libertad la posibilidad del mal.

Y este es, en mi opinión, el asunto esencial: la lectura kantiana elude la radicalidad de la *violencia* (tanto en Hegel como en la realidad) y asume que la *conflictividad* es abordable a través de fórmulas de sociabilidad comunicativa análogas a las que el mismo Hegel planteó. Y es por eso que se trata de una lectura cuyos avales textuales son más la *Filosofía del Derecho* y la sección *Espíritu* de la *Fenomenología*, que de la *Ciencia de la Lógica* y su conexión profunda con el plan de la *Fenomenología* como conjunto. Sin esta conexión la autonomía del ciudadano en una sociedad reconciliada se convierte en un ideal kantiano, ante el cual sólo se alza como obstáculo la eventual disposición moral de agentes racionales, y no el oscuro y engorroso drama de la libertad. Para este ideal kantiano bastarían condiciones reguladoras que se suponen sin más, sin el doblez esencial de que haya algo en la razón misma que las niegue. Para su realización bastaría un horizonte de racionalización pensado de manera perfectamente kantiana, como un horizonte moral de la humanidad en principio no contradictorio, o respecto del cual la contradicción no es más esencial que una dificultad comunicativa. Una dificultad que podría superarse con algún equivalente más decididamente laico que lo que Hegel entendía y proponía como *Religión*.

Por supuesto todo esto es infinitamente preferible a montar toda una interpretación desde las cuatro páginas de *Señorío y Servidumbre*. Pero se trata de una visión que no logra asumir la importancia de la sección *Conciencia*, ni de la sección *Razón*, en la *Fenomenología* y, mucho menos aún, de los libros segundo y tercero de la *Ciencia de la Lógica*. Es decir... ¡todo un mundo de textos!

Yo creo que tanto la *lectura hegeliana* que he propuesto, como la *lectura kantiana* que describo, coinciden en mostrar a Hegel como un pensador que es todo lo liberal que se podía ser en el marco de una monarquía absoluta, en una época reaccionaria. Un "liberal" plenamente advertido de los límites del liberalismo, y con muy buenas proposiciones para abordarlos y contenerlos. Un pensador, por lo tanto, plenamente vigente, con mucho que decir sobre los problemas que hoy mismo aquejan a la modernidad.

Pero más allá, cuando se trata de pasar de la simple coherencia de la lectura con sus ideas a la tarea de proponer formulaciones que se aventuren en el campo de lo compatible, la diferencia que he expuesto resulta crucial. La lectura hegeliana pone el énfasis en la realidad de la violencia, que Hegel habría arraigado en

la índole misma del Ser, y abre con eso la pregunta acerca de si la fórmula que propone es la mejor, o es adecuada a la gravedad del problema que plantea. La lectura kantiana se acomoda al progresismo imperante, asumiendo un confiado optimismo ante una idea de la razón esencialmente ajena a la tragedia.

La lectura kantiana se atiene al conservadurismo de Hegel y diluye su radicalidad. La lectura hegeliana se afirma en su radicalidad para buscar maneras de superar su conservadurismo.



VIII. La Naturaleza del método como mediación [1]

1. En uno de sus muchos reveladores comentarios a su traducción de la Fenomenología, Manuel Jiménez Redondo dice, a propósito de la sección Percepción,

"El presente cap. II, junto con el cap. III y el cap. V, A, suele contar entre los capítulos más difíciles o en todo caso entre los capítulos más enigmáticos de la Fenomenología del Espíritu. No resulta fácil entender a qué viene este capítulo después del cap. I" [2]

Ramón Valls Plana, al comentar la Razón Observadora, habiendo escogido ya una perspectiva determinada para leer la Fenomenología, nos dice

"La actividad observadora asciende desde lo inorgánico a lo orgánico. Vamos a dar de manera muy compendiosa el resumen de lo que Hegel escribe a este propósito. Se trata de una de las partes más aburridas de la Fenomenología y no tiene un interés directo para nuestro tema. Además la exposición hegeliana está muy ligada a la ciencia de su tiempo. No faltan, sin embargo, observaciones interesantes que tienen todavía hoy su vigencia para una crítica de las ciencias positivas"[3]

En su notable biografía de Hegel, Terry Pinkard resume de manera drástica lo que parece ser una opinión muy común, tanto entre los detractores como entre los simpatizantes de la filosofía hegeliana

---

1 Asumo en este capítulo una cierta familiaridad con el texto de la *Fenomenología del Espíritu*. Es un capítulo, por tanto, que no puede ser considerado completamente como parte de una Introducción. El propósito y el nivel de sus afirmaciones, sin embargo, dada esta familiaridad, me permiten no sobre cargarlo re referencias y citas, remitiendo al lector a los lugares pertinentes del texto sólo a través del nombre coloquial de sus secciones. Sobre esto, ver también la nota inicial del capítulo siguiente.

2 G.W.F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006, pág. 962. Al parecer se ha formado un cierto consenso en que estos comentarios que Jiménez Redondo agrega a su traducción, en que trata de esclarecer el texto de Hegel a la luz de Platón y Heidegger, son más reveladores de sus propias opiniones que de los posibles contenidos del texto hegeliano.

3 Una opinión que probablemente Bertrand Russell o Karl Popper habrían aplicado a toda la obra. Ramón Valls Plana: *Del Yo al Nosotros, Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, PPU, Barcelona, 1994, pág. 159.

"Aunque invirtió mucho tiempo y esfuerzo en desarrollar su 'filosofía de la naturaleza', esta fue sin embargo la menos afortunada de sus aventuras. Ignorada por la mayoría de sus contemporáneos (pese a la sobresaliente posición intelectual de quien la había concebido), quedó desacreditada inmediatamente después de su muerte, y desde entonces a penas ha merecido interés fuera del contexto de la investigación especializada en temas hegelianos". No puede evitar, sin embargo, aclarar en seguida "Hegel pensaba, sin embargo, que la 'filosofía de la naturaleza' era clave en su proyecto total. Si se quería ofrecer una visión global del mundo moderno, había que dar una explicación del fenómeno de la presencia del ser humano, en tanto que agente libre, dentro del mundo natural descrito y explicado por la ciencia moderna"[4].

El asunto, directamente, es cómo entender la idea "orgánica" que Hegel propone de lo real. Cómo entender sus críticas al mecanicismo, que no se limitan a afirmar la presencia de la libertad en un entorno natural, por ejemplo, meramente afirmando que al menos no es contradictoria con la necesidad de las leyes naturales, y procediendo luego a postularla como una condición de la posibilidad de la moralidad, sino que avanzan directamente sobre el carácter que se le ha atribuido a las leyes naturales mismas, intentando mostrar que la posibilidad de la libertad reside en la índole misma del Ser, por lo que se hace como mínimo innecesario hacerla objeto de un mero postulado abstracto, sin contar con las dramáticas consecuencias que la abstracción de ese postulado pueda significar[5].

O, también, cómo entender los trabajosos razonamientos que Hegel dedica a la relación entre las múltiples propiedades, la cosa y la coseidad, o los que dedica a las características de lo que llama "fuerza", al desdoblamiento de la fuerza y su relación con la ley, o la extensa exposición que hace de los límites de la Razón Observadora. Cómo entender que sostenga, aunque en esta idea la conciencia se comporte como el orinar, que el espíritu debe ser como mínimo un hueso. Cómo

4 Terry Pinkard: Hegel, *una biografía*, Acento, Madrid, 2001, pág. 707.

5 Espero que sea obvio que aludo aquí a la discusión sobre la posibilidad de la libertad que Kant hace en la tercera de las Antinomias en la *Crítica de la Razón Pura*, y a la solución que da a este asunto en la *Crítica de la Razón Práctica*. Se podría resumir la tesis que defiendo en este trabajo diciendo que la necesidad de la filosofía de la naturaleza en Hegel está directamente relacionada con responder a la relativa arbitrariedad con que Kant se limita a postular la libertad humana, como una necesidad de la razón, en lugar de inscribirla en la naturaleza misma de las cosas.

entender una razón que es constitutivamente apetente, o la idea de que la libertad es inseparable de la posibilidad del mal, o Dios inseparable de la historia humana. En fin, cómo entender que "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también, y en la misma medida, como sujeto"[6].

Comprender la filosofía hegeliana requiere situarse en un determinado modo de la operación del pensamiento, históricamente determinado, sin el cual sus tesis resultan, en su fundamento, inverosímiles, y sus afirmaciones sólo se hacen plausibles atribuyéndoles un carácter metafórico que, descifrada la metáfora, las haría asimilables a lo que ya, desde otras perspectivas, pensamos sobre los problemas en cuestión.

Entender la filosofía de la naturaleza hegeliana, y considerar sus pronunciamientos sin metáfora, tal como él los consigna, puede contribuir a esclarecer ese fundamento, y a considerar sus ideas sobre la sociedad, la libertad, la historia, de un modo sustancialmente más cercano a sus propias pretensiones e, indirectamente, a nuestros propios problemas.

2. *En la Fenomenología del Espíritu* esta concepción del Ser aparece "para nosotros" en las experiencias que son el centro de las secciones *Percepción y Fuerza y Entendimiento*, de manera lógica, y en la *Razón Observadora*, de manera fenomenológica, es decir, en la realidad de la ciencia natural, y de las ciencias sociales consideradas como prolongaciones de la ciencia natural.

Las interpretaciones en torno a las dos primeras suelen apresurarse a establecer sus analogías y posicionamientos críticos respecto del empirismo y de la *Crítica de la Razón Pura*. Se suele entender que el tema de estas secciones es "epistemológico" en el sentido kantiano de que se establecerían aquí las condiciones que hacen posible el saber, que luego se convertirán progresivamente en antecedentes de lo que será la experiencia propiamente espiritual de la autoconciencia.

Propongo, en cambio, que estas secciones podrían leerse directamente como la afirmación de una filosofía de la naturaleza. Esto significa que el tratamiento no es sólo epistemológico sino, de una manera directa, ontológico. Sugiero que lo que

6 G. W. F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pág. 15.

Hegel hace en estas secciones es formular la ontología bajo la cual el desdoblamiento de la autoconciencia, y sus consiguientes dramas, puede ser pensado. Esto conectaría estos textos más bien con la Ciencia de la Lógica que con el problema del conocimiento derivado del criticismo kantiano.

Tanto en el tratamiento de la cosa y la coseidad, como en el de la fuerza y la ley, Hegel está exponiendo su concepción de la auténtica autonomía de lo objetivo. No sólo la manera en que la consciencia lo experimenta, sino el modo en que lo objetivo es por sí mismo.

Por un lado la consciencia experimenta algo, algo que *Es*, que se opone a ella, que le resulta dado. Por otro lado experimentará que la movilidad pura que hay en ese algo no es sino su propia movilidad, que la negatividad que aparece como dada no es sino su negatividad.

Pero, tanto en el lado de la consciencia, que será expuesto en la sección autoconciencia, como en el lado del objeto, el Ser como tal no es ya el quieto Ser que la modernidad ha logrado pensar. El objeto mismo "tiende a...", está animado. Contiene en él una tensión que, en último término, lo constituye. Es susceptible de polaridad, de finalidad, de desdoblamiento, es al la vez el particular real y la universalidad diferenciada que lo constituye.

El objeto, que primero es subsistente, que luego es independiente, que alcanzará su autonomía. Primero como *cosa*, que resulta constituida desde la *coseidad*. Luego como *fuerza,* que sólo adquiere ser en un *juego de fuerzas*, y que se funde luego con la *ley*. Pero con una ley que no es ya la *ley quieta*, sino la de la *polaridad*, una ley que rige momentos móviles que se constituyen mutuamente. Y una ley que no es sólo la del *ser positivo* sino, también, la del *mundo invertido*, que se realiza a través de la negación de sí mismo. E incluso, más allá, una ley que no es una explicación exterior al fenómeno, sino que se funde con él, constituyendo al fenómeno mismo, de la misma manera como las categorías kantianas no se limitan a dar cuenta del objeto, sino que, propiamente, lo hacen posible. Lo que Hegel llama "*explicación*", en *Fuerza y Entendimiento*, es el correlato ontológico, en el hacerse del Ser, de lo que en Kant es sólo un juego formal de condiciones aportadas por el entendimiento.

Mucho, quizás demasiado, ha ocurrido, entonces, en estas densas páginas de la sección *Fuerza y Entendimiento*. La filosofía de la naturaleza newtoniana, kantiana, y la del romanticismo alemán, han desfilado en rapidísima sucesión, para ser trascendidas y reformuladas en el marco de la propia filosofía natural hegeliana, puesta aquí, aún, en la forma extremadamente general de fundamento lógico.

La inercia, la conservación de la cantidad de movimiento, la exterioridad de cosa y relación, la exterioridad de movilidad y Ser, propias de la concepción mecánica del mundo, han sido trascendidas a través de rápidas alusiones y una abigarrada serie de afirmaciones (que no pretenden, por cierto, en absoluto, tener el carácter de demostrativas) que se *ponen* como fundamento.

Pero también la exterioridad entre la ley y el fenómeno es trascendida radicalizando el carácter constituyente de las categorías entendidas de manera kantiana.

Y, más allá, Hegel asume la realidad de las nociones de tensión, polaridad, finalidad, auto finalidad y auto diferenciación, que ha levantado la filosofía natural del romanticismo en contra de las simplezas y las inercias de la concepción newtoniana.

Hegel radicaliza estas nociones concibiéndolas como categorías, es decir, como modos de hacerse el Ser, y pone en cada una de ellas el elemento de lo negativo, que el optimismo un poco ingenuo del romanticismo no había reconocido suficientemente. Es desde este punto de donde arrancará su distanciamiento con Schelling.

Ese operar de lo negativo es el que confiere al juego de fuerzas el carácter dramático que hace posible llamar a uno de sus momentos "mundo invertido", y es la clave de la inquietud esencial que caracteriza a la *infinitud*, en que se condensan los momentos anteriores, y que es lo más cercano a la objetividad en toda la sección *Conciencia*. El paso final, en la última página de esta sección, es que esa infinitud se revele como *sujeto*. Pero ese paso está más allá de la función y sentido propio de la filosofía de la naturaleza, que ha servido y mostrado hasta aquí lo que es su esencia: es el ámbito que permite pensar la objetividad de una manera lo suficientemente compleja como para reconocer en ella a la propia subjetividad.

3. Esta idea de la autonomía y la complejidad de la objetividad está desarrollada, ahora de manera fenomenológica, en la *Razón Observadora*. Ahora la objetividad

presente en Fuerza y Entendimiento se presenta como un aparecer efectivo, como naturaleza, y la experiencia del sujeto de la modernidad se presenta, en uno de sus momentos, como figura efectiva, la de la ciencia natural. Este es, propiamente, el lugar de la filosofía natural, pero no debe ser olvidada, ni soslayada, la importancia constitutiva de la sección precedente: se trata de una filosofía de la naturaleza fundada en una lógica.

Nuevamente Hegel recorre aquí, y muchas veces superpone, tres perspectivas sobre la naturaleza que son muy distintas, la newtoniana, la kantiana y la romántica. Y nuevamente, cosa inevitable por la enormidad del tema, la sucesión resulta apretada y demasiado llena de detalles. Ahora lo que le interesa de la objetividad es su complejidad efectiva, como un todo efectivo, como naturaleza. Y va especificando para ello connotaciones que le parecen esenciales: su carácter orgánico, finalístico, duramente objetivo y, como tal, exterior.

La organicidad en la *Observación de la Naturaleza* debe ser considerada sobre el trasfondo ya formulado de fuerza, polaridad, ley negativa, que se ha desplegado en *Fuerza y Entendimiento*. Importa mostrar ahora que la dinamicidad natural es de algún modo celular e inanalizable, que los entes naturales constituyen un todo que la razón newtoniana no es capaz de abordar. Importa mostrar en ellos la presencia de tensiones finalísticas reales, que no son sólo una atribución falaz desde el observador. Pero, considerado todo esto en el marco de una crítica a la razón imperante en la modernidad, importa mostrar también, lo inadecuada que resulta la complejidad orgánica de la naturaleza como modelo para entender la subjetividad y, menos aún, la complejidad del Espíritu.

La filosofía de la naturaleza hegeliana queda así a medio camino entre la simplicidad newtoniana y la complejidad del Espíritu libre. Su idea de la naturaleza es sustancialmente más compleja y dinámica que la que ofrece la concepción mecánica del mundo, pero se trata de una complejidad insuficiente para conceptualizar al sujeto. Falta algo en la polaridad y la finalidad, en las leyes negativas naturales, y no es difícil imaginar qué: falta que la negatividad se exprese como el drama de la libertad.

4. Sin embargo, esa complejidad orgánica de la naturaleza es un mínimo absolutamente necesario para lo que Hegel quiere decir de la subjetividad. Y es por

eso que se puede decir que, en el plano de la teoría, que la filosofía de la naturaleza cumple una función mediadora entre los secos fundamentos de la lógica y las dramáticas consideraciones de la filosofía del espíritu o, también, en el plano de la efectividad, que el experimentarse como naturaleza del sujeto moderno es un momento de mediación entre la mera enajenación religiosa de la *Conciencia Desventurada*, o de la *Fe Ilustrada*, y su reconocimiento como sujeto auténticamente libre.

Hay dos momentos en la Fenomenología en que esta función mediadora aparece con particular claridad. Cuando la *infinitud* es pensada como *infinitud viviente*, y cuando la experiencia de la naturaleza es vivida como *búsqueda del placer*.

La *infinitud viviente* es ese juego de fuerzas consumado, animado de negatividad, capaz de desdoblarse sin dejar de ser uno, que se ha formulado en Fuerza y Entendimiento. ¿Qué tiene, entonces, de "viviente", que la otra no tenga?: que *es sujeto*. ¿Y en qué se manifiesta su ser sujeto?: en que se expresa como *apetencia*.

Hay que notar que esta infinitud viviente es sujeto "antes" de desdoblarse en autoconciencias contrapuestas, y que en algún sentido sigue siendo un sujeto, único, a pesar de los largos dramas que describen su exteriorización a lo largo de casi todo el resto del libro, hasta consumar esa unidad como espíritu autoconsciente en la *Religión Revelada*. En la terminología actual, extemporánea y extraña a Hegel, se podría decir que es un campo de acción transindividual constituyente, desde el cual la realidad de lo individual *llega a ser*.

Es importante consignar esto porque la interpretación imperante (por ejemplo Judith Butler), que deriva de Kojeve, tiende a presentar la lucha que sigue a su desdoblamiento como conflicto interpersonal, obviando el momento crucial de su origen, que es el que le da su carácter esencial, que no es sino el hecho de que las autoconciencias se constituyen como contrapuestas desde una y la misma apetencia o, para decirlo de otro modo, que la posibilidad de superación de la tragedia de su contraposición ya está presente en ellas mismas, si es que logran vencer la muerte a través de un largo camino de formación que las lleve a reconocerse como Espíritu. Sin esta unidad primera, que no es ni un origen, ni un estado de felicidad indiferenciada, sino una condición propia y permanente de la índole del Ser (la de ser infinitud), la contraposición y la lucha se mantiene

como desencuentro de muchachos tozudos, que sólo son capaces de sobrevivir esclavizando a otro o refugiándose en la pureza del pensamiento. Algo, por lo demás, que parece muy representativo de la academia norteamericana, donde actualmente son tan populares estas ideas.

Cuando se consideran los asuntos humanos de cerca, y con alguna especificidad, la categoría de *negatividad*, omnipresente y fundamental, resulta demasiado genérica. Sirve para el fundamento, y todo se entiende desde allí, pero sólo sirve para eso. Es a través de las nociones de tensión, polaridad, finalidad, determinación, que su operar puede especificarse mejor. La categoría de apetencia representa, aún en el plano de la lógica, un grado de acercamiento mayor. Lo relevante en ella es que, conectada con las anteriores, permite decir de una manera más directa lo que, en el pensamiento de Hegel, hace que un ente, que en principio podría ser considerado como natural, sea un sujeto: que está constituido como una tensión infinita, como una acción finalística infinita, hacia devorar todo otro, hacia conquistar toda diferencia que lo niega, y hacerla suya.

Hay que considerar, sin embargo, que esta constitución que podría parecer espectacular, y que conduce a lo que Hegel llama de manera dramática "lucha a muerte", es sólo, hasta aquí, el esqueleto lógico de un asunto, la constitución de la subjetividad, y no el asunto mismo, para cuya formulación se requieren bastantes mediaciones más que la sola afirmación de la apetencia. Mucho del tremendismo que es habitual en las caracterizaciones de la lucha en *Señorío y Servidumbre*, o de la sobre dramatización católica en torno a la *Conciencia Desventurada*, podrían evitarse si se asume un punto que en la filosofía hegeliana es simple y claro: la lógica es el fundamento de algo, pero no el algo determinado y efectivo mismo. Y, como he sostenido en un capítulo anterior, toda la sección Autoconciencia debería ser leída como exposición de las bases lógicas que presiden el fenómeno de la subjetividad.

En esa lógica hay algo que, considerado sin mediación, podría llamarse naturaleza o, también, al revés, que considerado como naturaleza, sólo es la mediación entre el ser puramente lógico de la negatividad y la realidad efectiva de la libertad: el que los sujetos estén constituidos como apetencia.

A pesar de que el desdoblamiento y la lucha que se abre desde la infinitud viviente se mantienen a lo largo de casi todo el resto del libro (no es posible señalar en la Fenomenología ningún "final feliz"; a lo sumo... unos puntos suspensivos), Hegel hace en Señorío y Servidumbre un notable pronunciamiento que, si es leído en toda su extensión y profundidad, arroja una clave fundamental para entender la posibilidad del sentimiento de comunidad. Hegel advierte que "*La autoconciencia sólo encuentra su satisfacción en otra autoconciencia*"[7].

Leído esto de manera positiva nos informa que, en principio, una autoconciencia *sí puede* encontrar satisfacción a su ambición de reconocimiento, es decir, ni más ni menos que a su apetencia. Cuestión que está muy lejos de la catastrófica interpretación depresiva que hace Lacan sobre este punto. Leído de manera negativa, nos advierte que esa satisfacción sólo será efectivamente posible cuando las autoconciencias se encuentren en posición de serlo, es decir, cuando sean a la vez autónomas y susceptibles de reconocimiento, lo que sólo podrá ocurrir en una sociedad reconciliada.

Pueden argumentarse muchas dificultades posteriores que impidan una situación tan loable como la de una comunidad reconciliada, pero lo que no se puede establecer a partir del texto es que esos impedimentos residan aquí, en el carácter de la apetencia. Al revés, si se sigue con atención el camino que lleva desde el juego de fuerzas a la infinitud, a la infinitud viviente, a la apetencia, hasta el desdoblamiento y la contraposición, se encontrará justamente, en el hecho de que la subjetividad sea en su fundamento una infinitud viviente, esta clave, que señala que puede, tras un doloroso camino de formación, alcanzar el reconocimiento que en el primitivo estado de su esqueleto lógico no parece posible.

5. Pero, si hay un lugar donde la filosofía de la naturaleza hegeliana resulta directamente indispensable, es para entender en qué consiste el fracaso de Fausto, en la figura de *El Placer y la Necesidad*, en la *Razón Activa*. Sin tener en cuenta ese antecedente se corre el riesgo de repetir, ahora de manera ampliada, el error que se comete al abordar *Señorío y Servidumbre* a la manera de "muchachos tozudos".

La *apetencia*, que vista desde aquí aparece como una categoría genérica, se

7 G. W. F. Hegel, Fenomenología del Espíritu (1807), Fondo de Cultura Económica, México, 1966, Pág. 112.

experimenta ahora como *deseo*, que Hegel, por muy buenas razones, caracteriza a través de su momento negativo, la *necesidad*.

Muchos malos entendidos se pueden desenredar si se aborda el asunto desde la pregunta directa de qué es lo que Fausto, que es el personaje al que Hegel alude, desea. Parece trivial sostener que desea a Margarita o, lo que parece más sutil, que desea ser reconocido por Margarita. Sin embargo, si contextualizamos esta figura, que es lo que siempre hay que hacer en un texto tan sistemático como la *Fenomenología*, veremos que Fausto, como Karl Moor, como Don Quijote, que son las figuras que lo acompañan en esta sección, "*actúa como un singular*", y sufre la maldición de que cree experimentarse como singular, y cree que puede alcanzar su satisfacción como tal. Ya Hyppolite, Labarriere, Valls Plana, y otros, han señalado que toda esta sección es una crítica al individualismo moderno.

El asunto es que estos son personajes cuya acción está encaminada a obtener reconocimiento de sí mismos fundamentalmente ante sí mismos, no por otros. Hegel ya había leído la novela de Goethe (al menos la primera parte), aún sin publicar, y sabía que Fausto, tras demostrarse a sí mismo que podía poseer a Margarita, simplemente la abandona, que no es precisamente lo que una concupiscencia uniforme ("desea a Margarita"), o un simple afán de dominio ("desea ser reconocido por Margarita") buscaría. Algo similar ocurre en el desvarío de Karl Moor, que persiste mientras se reconoce a sí mismo, aunque su querido padre, su amada Amelia o sus compañeros, lo abandonan, o en la locura del Quijote, que persiste por sobre las evidencias y los molinos de viento. Que persisten, por supuesto, hasta que fracasan.

¿Por qué fracasan, si presuntamente han obtenido lo que parecían desear? Una indagación de este asunto requiere de una comparación entre la idea moderna y la idea hegeliana de *necesidad*, y ese es justamente un tema propio de la filosofía de la naturaleza[8].

Para la modernidad la necesidad es el correlato de una carencia. La tensión que la anima aparece desde fuera, "tira" algo hacia el hueco de la carencia, para

8 Uso aquí, por supuesto, la palabra "necesidad" en el sentido que, en términos coloquiales, designa el "hacer falta algo", no en el sentido de la palabra homónima que puede contraponerse a "contingencia", como en "algo ha ocurrido necesariamente".

llenarlo. Por cierto, la noción complementaria es que un ente pleno no necesitaría nada. Y el supuesto que subyace a esa noción complementaria es que la plenitud coincidiría con la quietud, en particular, con la falta de tensiones internas.

Resulta clave entonces la noción de que un ente podría estar constituido *ya* como tensión, y ser pleno en ello, sin que haya en él propiamente un hueco o una carencia. Esta idea no es sino expresión de la inquietud esencial que, en la lógica, constituye al Ser como acto de Ser, como tensión hacia más allá de sí mismo. La necesidad, pensada así, es expresión de una tensión interna, que "empuja" hacia un acto de llenar (de realizar), sin que haya necesariamente una carencia que la requiera.

En la idea moderna la necesidad es un incentivo para completar algo en sí, en Hegel es un motor para desarrollar algo más allá de sí, algo cuya falta de desarrollo no es, en principio, una incomplitud, o que sólo lo es considerada desde el desarrollo consumado. No había un hueco por llenar, ni lo habrá, había una tarea por cumplir, y seguirá habiéndola.

Es por esto que, en la modernidad, tras la satisfacción la necesidad se detiene. Al menos hasta que el desgaste vuelva a producir la carencia. En Hegel, en cambio, cada experiencia de satisfacción puede ser el principio de otra más amplia. La necesidad no se detiene.

Digamos, incidentalmente, que esta idea del enriquecimiento de la necesidad a través del proceso de su satisfacción ya está presente en David Hume y en Adam Smith, para quienes, sin embargo, es una mera constatación, sin un respaldo metafísico que permita dar cuenta de ella o, en la terminología hegeliana, "concebirla".

Si exceptuamos a Hume y Smith que, desde luego, conocían mucho mejor la índole de la ambición burguesa, para la escasa modernidad alemana, a su manera newtoniana, la satisfacción, que colma el deseo y detiene a la necesidad, equivale a la quietud. Como dice un viejo aforismo atribuido a muchos, incluso a Aristóteles: *"Omnia animalia tristia post coitum sunt"*. En un extremo abstracto, que no se produce, esto podría significar que quien alcance la más completa satisfacción podría morir. Agreguemos otra perla de sabiduría, ahora del Kama Sutra: *"el que muere en el orgasmo alcanza el Nirvana"*.

Y este es, justamente, uno de los momentos de la experiencia del Fausto de Hegel: cuando logra poseer a Margarita lo que logra no es la satisfacción sino la sensación de muerte.

Hay dos razones para ello. Primero, porque se ha equivocado en cuanto a qué es lo que el deseo realmente desea y, segundo, porque lo que cree que es su deseo, esa pasión moderna originada en una carencia, efectivamente conduce a la quietud, a una mala quietud que pocos años después otro equivocado, Schopenhauer, caracterizará como *hastío*.

Hegel, como hemos dicho, conocía el final de la novela (al menos de la primera parte) y sabía que tras su experiencia de la sensación de muerte (o hastío) en la figura de Fausto la necesidad reaparece, de manera inagotable. Pero ya no en virtud de una carencia (ya ha poseído y abandonado a Margarita), sino en virtud de una tensión interior que no ha podido satisfacer de esa manera, como no podrán satisfacerla tampoco, en sus intentos, Karl Moor y Don Quijote.

Para entender la lógica de este renacer de la necesidad volvamos a la comparación entre el concepto hegeliano y el moderno. En la noción moderna el objeto al que la necesidad se aboca es exterior, y debe ser devorado. Esa es la pobreza del intento abstracto del Señor, carente de formación, y que conduce a su fracaso. En Hegel el objeto de la necesidad es una exteriorización, y, debe ser reconocido como propio.

Como el objeto es una exteriorización, y como la necesidad nunca se detiene, Lacan, como antes Nietzsche y Schopenhauer, interpreta el objeto como ilusorio y la necesidad como una tensión hacia el vacío. En Hegel, en cambio, el objeto es real y la satisfacción es, en principio, plenamente posible: el objeto es una autoconciencia independiente, y la satisfacción equivale al proceso de realización mutua de autoconciencias en sí contrapuestas. Y esto ocurre porque la necesidad es dual, es mutua, es una relación constituyente, y el ejercicio de su realización equivale al juego de fuerzas de una formación mutua: cada uno va adquiriendo su propia realidad en el juego de desear y ser deseado.

En la modernidad la necesidad es pensada de manera unilateral (ese es el drama del querer experimentarse *como singular*, en Fausto), el lugar de la necesidad es un individuo (que carece de algo, que está incompleto). Un individuo puede encontrar su satisfacción, según esta unilateralidad, poseyendo algo, o a alguien, que no lo desea, puede llenar *su* carencia sin llenar la del otro.

En Hegel, en cambio, la necesidad es un juego de fuerzas que produce a aquellos en los que actúa: no se limita a completar lo que *ya es,* sino que *produce* a aquello en que se experimenta.

Lacan ve la necesidad como tensión hacia el vacío porque piensa la intersubjetividad como contraposición, como relación mutua. La idea de complejidad orgánica le permite a Hegel, en cambio, pensar la realidad del deseo como intersubjetividad orgánica, como deseo situado de autoconciencias deseantes que se producen mutuamente en el ejercicio de sus deseos. Es en ese marco de unidad desdoblada en entidades autónomas que se puede comprender la clave, enunciada en el texto cien páginas antes que el tratamiento de la figura de Fausto: *"Una autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"*.

6. Por cierto las consideraciones anteriores podrían enseñarnos varias cosas muy sabias sobre el amor de pareja, que es lo que está aludido como contexto en la experiencia de Fausto. Pero, desde luego, no son los fundamentos del amor de pareja lo que al moderado y político Hegel le interesa. Lo interesante de Fausto es más bien su fracaso, y el carácter de lo que intenta, que el eventual idilio que podría obtener si flexibilizara su solipsismo. Por eso la *Fenomenología* no se detiene ni un segundo en moralejas al estilo de Erich Fromm y avanza, rauda, hacia las condiciones sociales en que el reconocimiento es pensable.

Pero las complejidades de la *Eticidad,* del lenguaje cortesano, del juego entre la Ilustración y la fe, del ominoso contenido presente en el terror, ya no requieren de un sustrato directo en la filosofía de la naturaleza, o en la naturaleza como experiencia. La tarea mediadora de ésta en la formación de la libertad ya está, en lo esencial, cumplida. Aunque la *Individualidad* sea un "reino animal", este es ya, plenamente, un reino del *Espíritu*. Es el *Espíritu* como tal, que en la modernidad clásica se experimenta como certeza de sí. Las problemáticas y las mediaciones que son necesarias para entenderlo están ya plenamente en el campo de la cultura, del derecho, de la historia. La ley de la tradición es de la noche y de la tierra sólo porque es experimentada como sin origen, como dada y ciega. La *Religión* inicial es "natural" sólo porque los dioses son experimentados como exteriores y objetivos. No hay en estas figuras naturaleza como tal, sino sólo lo que la naturaleza es de suyo y en esencia: exteriorización de la comunidad humana.

Cuando se compara todo este desarrollo en la *Fenomenología*, que no es sino filosofía del espíritu, con el significado y sentido de la filosofía de la naturaleza, lo que se puede obtener es una secuencia de nociones que, desde la infinitud, pasa por la apetencia, la finalidad, la complejidad orgánica, la necesidad, hasta nociones mayores que, en el reino del *Espíritu*, señalan hacia la libertad.

Hegel ha ligado internamente la libertad y la necesidad arraigándolas en la categoría "natural" de apetencia, y ha arraigado a su vez esta apetencia en la índole del Ser, en su hacerse Ser de manera negativa.

Esto es lo que entiendo por el papel mediador de la naturaleza en su filosofía: el *Espíritu*, para constituirse como tal, tiene que ser al menos un hueso.



IX. Filosofía de la naturaleza moderna[1]

1. Filosofía de la Naturaleza

La filosofía de la naturaleza no debe, ni puede, suplantar o reemplazar a la ciencia, y sus reflexiones sólo deben y pueden tocar de manera muy indirecta las labores propias de la tarea científica. Se trata de dos perspectivas de un orden y propósito muy distinto, y su estrecha relación no proviene de prioridad alguna, o relación jerárquica o de superposición. Sostener esto es básico para evitar que la discusión sobre estos tópicos se llene a priori de malos entendidos cuyo origen es, a fin de cuentas, puramente formal y disciplinar.

La filosofía de la naturaleza tiene sentido como tarea de fundamentación. Considerada de manera epistemológica, se trata de una reflexión sobre las operaciones del pensar que hacen posible lo que se piensa sobre la naturaleza. Considerada de manera ontológica es una reflexión en torno a los modos más profundos a través de los que la naturaleza resulta desde el Ser, y la manera en que esos modos se expresan como leyes naturales. En Hegel ambos sentidos convergen. Por un lado se trata de cómo el sujeto llega a pensar la realidad natural, por otro de cómo esta realidad natural se constituye como su exteriorización.

En la tarea científica el asunto es siempre *sobre* el objeto. En la filosofía de la naturaleza el asunto de fondo siempre es el sujeto, y el ámbito de lo pensado es siempre expresión de cómo el sujeto se exterioriza, de cómo produce y se sitúa en la objetividad.

---

1 Es ciertamente difícil, en una época de estupidización disciplinar, encontrar interlocutores relativamente bien informados a la vez en los campos de la Física Moderna y de la filosofía hegeliana. Para los que sólo dominan el primer ámbito, este mismo libro, y algunos que cito en la bibliografía, pueden servir de introducción. Para los que sólo dominan el segundo, he recurrido casi siempre a referencias tomadas de *Scientific American*, a través de sus traducciones castellanas en *Investigación y Ciencia*, publicación mensual de Prensa Científica, Barcelona. Con esto quiero evitar la inútil e impracticable vanidad de remitir a los textos originales, escritos en general en un lenguaje fuertemente técnico, y mantenerme a la vez por sobre el nivel de la mera divulgación científica. Los artículos de *Scientific American* contienen versiones estándar de los avances de la ciencia que ya están relativamente establecidos por la comunidad científica. Deberían ser legibles para quienes tengan una cierta cultura cientifica, y ser fácilmente accesibles en cualquier biblioteca científica medianamente civilizada.

Es comprensible y adecuado que la ciencia aborde su labor a través de la experimentación y la experiencia, y que quiera hacer teoría a partir de esos resultados. La filosofía de la naturaleza, en cambio, es una reflexión sobre los contenidos de la experiencia misma, esos contenidos que, como funciones de la razón, hacen pensables las experiencias y los experimentos y que, como funciones del Ser, describen las maneras en que el Ser resulta naturaleza.

Considerada de manera histórica, la diferencia entre ciencia y filosofía de la naturaleza sólo se hizo clara, en la teoría y en la práctica, a partir de la profesionalización del saber, y a su constitución en disciplinas, en la primera mitad del siglo XIX.

En los siglos XVII y XVIII la mayoría de los científicos mantuvieron una disposición ampliamente filosófica, y procuraron mantenerse a la vez tanto en el campo de la experimentación como en el vuelo especulativo en torno a la realidad fundamental de aquello sobre lo que experimentaban. Newton no dudó en especular en torno al carácter absoluto del tiempo y del espacio, e incluso en torno a temas tan exóticos como la cronología absoluta o la piedra filosofal. Otro tanto puede decirse de Linneo, Boyle, Franklin o Lamarck, para no citar al máximo exponente del filósofo científico y del científico filósofo que es Renato Descartes. En cada uno de ellos, y en muchos otros, se pueden seguir con relativa independencia las discusiones y avances positivos en torno a evidencias empíricas, y aquellas otras, más controversiales y profundas, en torno al carácter mismo de lo real. Newton, de manera ejemplar, no sólo se limitó a describir las leyes de la reflexión y refracción, y a construir sobre esa base el telescopio parabólico, sino que especuló abiertamente, con argumentos empíricos y metafísicos, sobre el carácter corpuscular de la luz. Un eco de esa sabiduría se puede constatar aún en el siglo XX en la discusión sobre el carácter probabilístico de las leyes de la física cuántica, tan lejana a la productividad empobrecedora de los especialistas, que sólo tienen vocación para lo limitado y lo pequeño.

Considerada de manera estricta, sin embargo, hay dos modos de la filosofía de la naturaleza que deben ser distinguidos. Uno es el que se da en las discusiones explícitas, en la especulación en torno a las características más generales que

tendría la naturaleza como tal, otro es la que reside de manera implícita en las operaciones del pensamiento que hacen posible esas discusiones y especulaciones. Uno se encuentra en lo dicho y lo pensado, otro en lo supuesto y presupuesto en el pensar. El primer modo es el inmediatamente accesible al saber. El segundo es más difícil, es el que se esconde en lo que parece obvio. Y el contenido de la obviedad, por supuesto, sólo se revela cuando deja de serlo.

2. La concepción mecánica del mundo

Los enormes cambios ocurridos en la ciencia natural desde fines del siglo XIX han permitido explicitar amplia y claramente lo que se escondía en las aparentes obviedades que sustentaban a la ciencia de los cuatro siglos anteriores. Ahora podemos ver, con una claridad que sus mismos autores no tenían, lo que implicaban y lo que suponían ideas como las de átomo, fuerza, evolución, carga, elemento, ley o inercia. Ahora vemos con claridad su grandeza y sus limitaciones. Podemos valorar la explicitación que hace Laplace, entender la sospecha de Proust de que los llamados "elementos" químicos no eran sino acumulaciones muy densas de átomos de hidrógeno, valorar la grandeza y falta de verdad de la idea lamarckiana de evolución. Y, por lo mismo, podemos formular con claridad la filosofía de la naturaleza que está implícita en todas esas ideas y, a su vez, gracias a eso, apreciar en qué medida ha sido cuestionada y desbordada desde las nuevas y revolucionarias ideas de la ciencia. Siguiendo un uso común, voy a llamarla "concepción mecánica del mundo", y voy a detallar algunos de sus rasgos centrales, para contrastarlos luego con las teorías más abarcadoras de la física moderna.

Para la operación moderna del pensar, que constituye a esa concepción, el Ser es una entidad mecánica en que impera la exterioridad, la inercia, el atomismo.

Una entidad que es pensada, en primer término, como exterior a la nada, la que es pensada a su vez como mero vacío, como una suerte de "alrededor" del Ser. Una entidad en que rigen relaciones de perfecta exterioridad y anterioridad entre el espacio / tiempo, la materia y el movimiento: es pensable el espacio / tiempo sin materia, sin contenido, no es pensable, en cambio contenido alguno sin espacio / tiempo; es pensable la materia sin movimiento, no es pensable, en cambio, la el movimiento sin materia. El espacio / tiempo completamente vacío,

o la materia completamente en reposo no son, desde luego, realidades empíricas. Lo notable aquí, sin embargo, aunque no lo sean, es que no resultan en absoluto "inverosímiles". Pueden ser pensadas sin dificultad.

Lo que Es, en el espacio y el tiempo, es una colección de entidades discretas y mínimas: los átomos. Una consecuencia de este concepto puro es que todos los átomos deben ser perfectamente iguales: si no lo fueran sus diferencias podrían ser interpretadas como partes. Y una consecuencia de esto es la tendencia, a estas alturas obsesiva, a buscar partes de las partes, que compondrían a cualquier diversidad, hasta encontrar aquellas partes idénticas que, ahora sí, no contendrían partes. Es por esa vía que se hurgó durante cien años en los "elementos" químicos hasta encontrar sus partes, y luego en los protones y neutrones, y ahora en los quarks. Sólo desde los elementos idénticos, por pura redistribución cuantitativa, se esperaba reconstruir la diversidad.

Estos elementos idénticos serían completamente inertes. No poseen, por sí mismos, ninguna capacidad de cambiar su estado de movimiento, o de "tender" hacia algo. Es por esto que Descartes postuló, de manera profética, que debía haber una cantidad de movimiento determinada y constante en el universo. Ninguna partícula puede "crear" movimiento, ni por sí misma ni porque "tienda" a alguna otra. Cualquier otra idea se estigmatizó duramente como vitalismo metafísico o animismo, como pensamiento mágico. Toda acción, todo cambio de movimiento, sólo puede ser una interacción, es decir, traspaso de movimiento de algo hacia algo otro. Cualquier dinamismo que se pueda suponer "interno" no sería sino expresión de una realidad compuesta, en que las diversas partes interactúan entre sí, de manera exterior. Tal como el Ser es exterior a la Nada, así también es exterior al movimiento. Tal como de la Nada, pensada como contrario simple del Ser, no puede surgir nada, así también del Ser en reposo, pensado como contrario simple del Ser en movimiento, no puede surgir movimiento alguno.

Una exterioridad del mismo tipo afecta a la idea de relación. Puede haber términos sin relación, nos parece de inmediato inverosímil, en cambio, que haya relaciones sin términos, relaciones que no relacionen nada. Y esto afecta a la

idea de interacción, que en la concepción mecánica es la idea de relación por antonomasia. Hace que sólo las cosas sean pensadas como Ser. La interacción como tal no es propiamente un Ser. Lo que lleva, en términos técnicos, a reducir los conceptos que describen a las interacciones a simples medidas relacionales. La energía, la fuerza, el momentum, no designan "algo", sino sólo la medida de lo que ocurre entre entes que sí son algo. No habría propiamente un Ser de la fuerza o la energía o el momentum y, como tales, como meras nociones de medición, de ellas no podría "surgir" nada.

Esta concepción mecánica del mundo tiene, desde luego, enormes consecuencias. Hace que el pensamiento moderno tenga dificultades sistemáticas para conceptualizar el cambio cualitativo, y se vea obligado a reducirlo a cambio meramente cuantitativo. Hace que tenga dificultades sistemáticas con la complejidad efectiva, fuertemente no lineal, e intente una y otra vez reducirla a términos separables, cuyas complicaciones se deben más bien al número de términos y relaciones implicadas que a la cualidad de las relaciones que los afectan. Hace que tenga dificultades sistemáticas para entender incluso las mismas cualidades físicas, como la masa, la carga eléctrica o el magnetismo, que oscilaron desde las brumas de las nociones clásicas de campo hasta la mera despreocupación matemática y descriptiva, que cree resolver el asunto sustantivo simplemente omitiendo pronunciarse sobre él. O, en términos aún más técnicos, los notorios misterios empíricos que rodearon por décadas a las ideas de choque elástico, de acción a distancia, de referente mecánico universal (el éter) o, aún hasta hoy, a la relación entre partículas y campos, que son emblemáticos de dificultades que no tienen sólo origen y resonancia filosóficas, sino que atañen a aspectos claves del propio saber científico[2].

3. La física moderna

Dos grandes teorías dominan la física moderna, la Teoría de la Relatividad y la

2 Sobre estas dificultades son ejemplares las consideraciones de Ernst Mach: *Desarrollo histórico crítico de la mecánica* (1883), Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949; se puede ver también, Milic Capec: *El impacto filosófico de la física contemporánea* (1961), Tecnos, Madrid, 1965, y P. M. Harman: *Energía, fuerza y materia. El desarrollo conceptual de la física del siglo XIX* (1982), Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Física Cuántica. Es necesario distinguir la Teoría Especial de la Relatividad (1905) de la Teoría General (1915). Y es necesario distinguir los momentos formativos de la teoría cuántica (1895-1924) de la Física Cuántica propiamente tal, cuyas formulaciones (1925-1930) integran el marco teórico de la Relatividad Especial. Es interesante consignar que para la mayoría de los físicos profesionales ambas formulaciones de la Teoría de la Relatividad deberían considerarse “clásicas”, en la medida en que no contemplan la realidad de lo cuántico. Debido a esto la frontera entre lo que en física puede denominarse “clásico” y “moderno” dista de ser nítida, tanto en términos históricos como conceptuales.

Un grado de complejidad adicional, para una historia conceptual de la física, aparece cuando se considera la introducción de la mecánica estadística clásica en sus sucesivas formulaciones y extensiones, desde James Clerk Maxwell (1867) hasta Ludwig Boltzmann y Josiah Willard Gibbs (hacia 1890), que implica una serie de importantes cambios respecto de la dinámica newtoniana consolidada en la segunda mitad del siglo XVII por Joseph-Louis de Lagrange y Leonard Euler y, luego, en el XIX, por William Rowan Hamilton y Ernst Mach. Hay que recordar que son justamente las dificultades que aparecen al aplicar esta mecánica al problema de un cuerpo radiante las que condujeron a la hipótesis “inverosímil” de la cuantización de la energía por Max Planck, en 1900[3].

Es respecto de esta teoría estadística clásica que se puede completar, de manera más técnica, la diferencia entre lo clásico y lo moderno en física, poniéndola en el momento de la introducción de las nuevas estadísticas cuánticas, las de Bose - Einstein (1926) y la de Fermi - Dirac (1924).

Estas precisiones, sin embargo, deben complementarse aún distinguiendo entre la Teoría General de la Relatividad, como teoría de las relaciones más generales entre espacio, tiempo y masa, de las teorías de la gravitación que se pueden seguir de ella, las que se han hecho comparables bajo un formalismo común en lo que se ha llamado “teorías post newtonianas” de gravitación, que están asociadas a diversos modelos cosmológicos. La más importantes son las de Einstein (1916), Brans - Dicke (1961), Einstein - Cartan (1922).

---

3 La mejor historia sobre este punto es la de Thomas S. Kuhn: *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912*, (1974), Alianza, Madrid, 1987.

De la misma manera es necesario distinguir la Física Cuántica como teoría general de lo que son sus productos más fecundos y más activamente investigados: las teorías cuánticas de campo. Entre estas las más importantes son la electrodinámica cuántica, formulada hacia 1948 por Feynman, Schwinger y Tomonaga, la cromodinámica cuántica, formulada a lo largo de los años 60 por Nambu, Zweig, Politzer, Gross, Wilczek, y muchos otros, y la teoría de las interacciones electrodébiles, formulada por Winberg, Salam y Glashow, a fines de los años 60. La primera, que es considerada la teoría más precisa y exitosa de la historia, describe las interacciones electromagnéticas, la segunda las llamadas interacciones de "color", entre quarks y gluones, en espacios menores a las dimensiones de un núcleo atómico. La teoría electrodébil, por su parte, permite unificar las interacciones electromagnéticas con la llamada "interacción débil", que es responsable de la emisión de electrones desde el núcleo atómico.

En este campo gigantesco de saberes, en realidad, y afortunadamente, me interesan sólo algunos hechos, a la vez particulares y fundamentales, que tiene que ver por un lado con la Teoría General de la Relatividad y, por otro, con las teorías cuánticas de campo. Sobre los hechos que invoco existe un muy amplio consenso entre los físicos profesionales, por lo que espero no plantear en ese plano controversia alguna. Para los que no estén familiarizados con ellos refiero, como he indicado antes, a artículos de Scientific American, a través de Investigación y Ciencia, que consignan regularmente versiones estándar de lo que se considera establecido en física. Muy distinta es, por supuesto, la situación de las connotaciones filosóficas que quiero asociar a esos hechos. Y respecto de ellas, procede plenamente, y sea bienvenida, toda clase de polémicas.

4. Connotaciones filosóficas de ciertos aspectos centrales en la física moderna

a. En la Teoría de la Relatividad

La Teoría especial de la Relatividad estableció un principio completamente contra intuitivo: existe una velocidad constante y máxima en la naturaleza, la velocidad de la luz. Ya la física clásica había roto con lo que era el sentido común en el siglo XVII[4]. Pero con el tiempo logró educarnos en ideas maravillosas, como

4 Mi experiencia, como profesor secundario de física, es que aún hoy muchas personas mantienen ese sentido común, que corresponde históricamente a la física aristotélica: el vacío les resulta una idea extraña, y siguen creyendo que los cuerpos necesitan el constante auxilio de una fuerza para moverse.

que el universo es infinito, que hay cuerpos muchísimo más pequeños, más grandes y más distantes, que los que se pueden ver a simple vista, que existe el vacío, que el aire pesa, y que la Luna orbita por la misma razón que las manzanas caen.

Aparentemente todo en esta imagen del mundo, a pesar de sus precisas medidas y estrictas leyes, parece desbordar las experiencias del sentido común hacia diversos infinitos: hacia lo grande, hacia lo pequeño, hacia los de la medida y la cantidad.

En este marco "infinitista"[5], resultó una verdadera sorpresa esta finitud de la velocidad de la luz, que cae abruptamente desde el engorroso cielo de las exigencias técnicas. El efecto inmediato de que la velocidad de la luz sea máxima es que crea una "perspectiva de velocidades" que hace que observadores en movimiento relativo no obtengan las mismas mediciones de longitud y tiempo. El asunto de fondo es un nuevo giro sobre el viejo giro copernicano: no sólo la Tierra no está en el centro del universo, sino que no hay, en general, ningún observador privilegiado que pueda obtener medidas absolutas para los intervalos espaciales y temporales. No es posible encontrar un sistema de referencia absoluto desde el cual medir el espacio, el tiempo, la velocidad ni, como Einstein mostró tres años después (1908), la masa.

Los sorprendentes efectos de los principios de la Relatividad Especial se consideran hoy muy ampliamente respaldados por la experiencia, y su desarrollo teórico opera como fundamento, unánimemente aceptado, para todos los físicos. Es necesario indicar, para nuestros efectos, sin embargo, un par de cosas que esta teoría no hace, a pesar de su carácter revolucionario.

Desde luego, y en primer lugar, como ya se ha dicho muchas veces, esta no es una teoría que sostenga que "todo es relativo", como creyeron algunos filósofos entusiasmados. Un desencuentro entre física y filosofía, en este punto, que podría ser mutuo, como consigna un viejo chiste: "*los señores Ortega y Gasset creyeron que la teoría de Einstein prueba que todo es relativo*".

Lo que la teoría establece es que las mediciones de espacio y tiempo, que se creían absolutas, son en realidad relativas a la velocidad del sistema desde el que

---

5 Pascal: *"abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro, y que me ignoran"*, en Blas Pascal, *Pensamientos*, Aguilar, Buenos Aires, 1959. Ver también el hermoso relato de Voltaire *Micromegas*, Legasa, Madrid, 1981.

se mide respecto de aquel otro que se está midiendo. Por un lado, un observador en reposo respecto de lo que mide no notaría ninguna variación. Por otro, aunque estas mediciones sean relativas, eso no impide que la medición de otros parámetros sea absoluta, es decir, que arroje los mismos resultados para cualquier observador. Desde luego la velocidad de la luz. De manera más técnica, sólo como ejemplos, la de la carga eléctrica, o la del cuadrivector momentum - energía. Es justamente la existencia de estos parámetros invariantes la que permite formular leyes de la física que siguen siendo realmente universales, y también reformular las leyes clásicas para dar cuenta de los efectos de esta limitación en la velocidad de la luz. Justamente el artículo original en que Einstein postuló esta nueva física tenía ese propósito, reformular de manera más consistente las leyes del electromagnetismo resumidas de manera canónica por James Clerk Maxwell en 1867.

Pero un aspecto más sutil que debe ser advertido es que los estiramientos o acortamientos de los intervalos espaciales y temporales que constatan los observadores en movimiento relativo no afectan en realidad al espacio o al tiempo mismo. Por eso tiene sentido referirse a este efecto como una “perspectiva”, que en este caso se produce por la velocidad, no por la distancia.

En la perspectiva habitual, debida a la distancia, la medición que podemos hacer de la altura de un árbol muy lejano nos indica que es muy pequeño en comparación con árboles del mismo tipo que tengamos cerca. Pero si nos acercamos comprobaremos que su medida real es perfectamente comparable a la de los árboles que conocíamos. En la perspectiva de velocidad que aparece en la Relatividad Especial constatamos que procesos u objetos que medimos en un sistema que se mueve duran más o son más pequeños que procesos u objetos del mismo tipo que están en reposo respecto de nosotros. Pero si nos acercamos a ese sistema, hasta igualar su velocidad, es decir, hasta quedar en reposo respecto de él, constataremos que esa diferencia ya no se presenta. Tal como en el caso del árbol, era un “efecto de perspectiva”.

Esto significa, entonces, que la Relatividad Especial no altera aún, por sí misma, las características que se atribuían en la época clásica al espacio y al tiempo. Lo que señala sólo es que no es posible un marco de referencia universal. Pero este señalamiento tiene enormes consecuencias. La más importante es que precipita

la generalización de esas ideas hacia el caso de observadores que se encuentran en *aceleración* relativa unos respecto de otros. Ahora, en esta Teoría General de la Relatividad, los efectos sobre las mediciones sólo se pueden hacer claros y comprensibles atribuyéndole al espacio y al tiempo características radicalmente distintas de las que suponía la física clásica.

Hay que recordar que en las teorías clásicas el efecto de las interacciones es la aceleración relativa entre los sistemas que interactúan. Por cierto, un observador instalado en uno de esos sistemas sólo ve que el otro acelera y, en cambio, experimenta sobre él la interacción como una fuerza. Por alguna razón, que en principio este observador no conoce, han aparecido en su experiencia dos efectos que lo apartan de la tranquila parsimonia del principio de inercia: ve que un sistema acelera sin causa aparente, y experimenta algo que en términos antropomórficos identifica como fuerza. No habiendo un sistema de referencia absoluto respecto del cual medir estas aceleraciones mutuas, ni encontrándose agente causal alguno de esa experiencia de fuerza (como no sea la misma afirmación tautológica "sentí una fuerza"), la descripción que propone Einstein es radical y extraordinaria: siempre estos observadores podrán atribuir sus aceleraciones mutuas a una deformación de la métrica del espacio - tiempo que los rodea. Lo que ha ocurrido es que se mueven en trayectorias perfectamente inerciales, pero en un marco de espacio - tiempo que ya no es homogéneo.

No sólo es extraordinaria aquí la idea de que el espacio - tiempo sea susceptible de deformaciones reales, estiramientos o acortamientos de intervalos espaciales y temporales que ya no son sólo efectos de perspectiva, como en la Relatividad Especial. Para los efectos de este texto lo que me importa señalar es otra idea correlativa extraordinaria: experimentamos como fuerza algo que no es sino la deformación métrica del espacio - tiempo. O, para decirlo de otra manera, la interacción entre dos sistemas en aceleración relativa no *está* en el espacio, digamos, como *algo otro*, sino que es algo *del espacio mismo*. La interacción, que es la relación por antonomasia, ha sido geometrizada, desapareciendo así como esa especie de entidad independiente y fantasmal que el pensamiento clásico no lograba asociar con cosa alguna, quedando obligado entonces a conocerla sólo por sus efectos, sin poder dar cuenta de su realidad como tal. Ahora, en esta noción relativista queda de manifiesto que efectivamente la relación no era una entidad

independiente (cosa - relación - cosa), que efectivamente sólo podemos captar de ella sus efectos porque su realidad no tiene el estatus ontológico de las cosas, sino que ella reside en el marco espacio - temporal en que las cosas coexisten.

En la generalización de los principios de la Relatividad al caso de observadores en aceleración relativa, en rigor, estos observadores *pueden* atribuir sus mediciones y experiencias a deformaciones del espacio - tiempo, sin que ello implique necesariamente la *realidad* de esas deformaciones. Es lo que ocurre cuando se describen de manera local "fuerzas" como la centrípeta, en el movimiento circular, o la llamada "fuerza de Coriolis". Muy distinto es el caso, en cambio, de la "fuerza" de gravedad, cuyos efectos se hacen sentir de manera real y completamente abarcadora, en cada rincón del universo.

Para la extensión de su teoría al caso de la gravedad, Einstein usó dos ideas que fueron formuladas claramente por primera vez por Ernst Mach. La primera es que la llamada "masa inercial", que aparece en la segunda ley de Newton, no es sino una medida del cuociente entre las aceleraciones mutuas que se producen en una interacción. La segunda es que esa masa inercial es indistinguible de la "masa gravitatoria", que aparece en la ley de gravitación newtoniana. A pesar de que ambas ideas están en plena consonancia con las teorías de la mecánica clásica, puestas en el marco de los principios relativistas abren, nuevamente, posibilidades revolucionarias.

La primera idea, concebir la masa sólo como cuociente de aceleraciones, equivale a sostener que la masa no es sino una medida de la inercia, y contribuye poderosamente a distanciar la noción de masa de la idea vaga de "cantidad de materia", sostenida por la tradición cartesiana. Es esta idea de masa como inercia la que conducirá, en 1908, a la idea de "inercia de la energía", es decir, a la generalización relativista de la idea de energía cinética en una serie cuyo primer y más famoso término es mc^2, la llamada "energía propia" de un cuerpo, cuyos efectos empíricos han llegado a constatarse con catastrófica claridad. Con esto la tradicionalmente difusa noción de "materia" y, con ella, en términos filosóficos, la noción de "cosa", empiezan a ser accesibles directamente, incluso en términos empíricos, para la ciencia.

Conviene en este punto especificar que la palabra “energía” se usa en física, como los términos “fuerza” y “momentum”, para designar una manera de medir las interacciones. Se podría decir que la energía mide la capacidad de acción de algo sobre otra cosa. A diferencia de la imaginería cinematográfica, la energía no es propiamente *algo*, sino la *capacidad de algo* de producir efectos mecánicos (movimiento, aceleración) en otra cosa.

Pero entonces, cuando decimos que la masa de un cuerpo equivale a cierta cantidad de “energía propia”, lo que queremos decir es que en principio es posible *disolver* completamente ese cuerpo en *capacidad de acción,* cuyos efectos constataremos como aumento de la energía de los cuerpos que lo rodean. Y eso es lo que se constata en una explosión originada en reacciones nucleares: la energía liberada como radiación electromagnética se hace notoria como energía térmica o, en general, como energía cinética en los cuerpos cercanos. Y está perfectamente establecido en términos empíricos que todo ello acarrea una “pérdida” neta de masa en el cuerpo original.

Hay algo que, en términos filosóficos clásicos, es completamente extraño y extraordinario en estas conversiones. La *cosa*, que identificábamos con la *masa*, no resulta sino una *energía propia*, pero esto a su vez puede ser liberada completamente como *capacidad de acción*, pero esta capacidad no es ya, por supuesto, una cosa, sino sólo una medida de la relación de algo con otra cosa. Lo extraño es que todo ocurre como si hubiésemos disuelto una cosa sólo en relación.

El efecto contrario es también plenamente constatable en términos empíricos. Sucede que las interacciones que ocurren al interior de un núcleo atómico son de tal intensidad que se expresan directamente en forma de masa. Una consecuencia curiosa de esto es que los neutrones tienen más masa cuando están en un núcleo que en los quince minutos que alcanzan a estar aislados. Parte de su masa se debe a su interacción. Si llevamos este efecto a nivel de las partículas que componen el núcleo, *la mitad* de la masa de un neutrón no es sino la energía que liga a los quarks que lo componen. Haim Harari ha calculado que el noventa por ciento de la masa de un quark podría estar formado sólo por la interacción entre eventuales pre quarks que lo compongan [6].

6 Ver Haim Harari: *Estructura de quarks y leptones*, Revista Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona, Junio 1983.

¿Deberíamos pensar que a su vez esos eventuales pre quarks no están constituidos sino por pura “capacidad de acción”, o por algo así como “relación pura”? Concedamos, al menos que, en este extremo, la clara distinción clásica entre *cosa y relación* ha sido puesta en jaque. Y, en la medida en que la concepción clásica pensaba como modelo del Ser a la *cosa*, es esperable que todo esto tenga consecuencias para la ontología.

La segunda gran idea de Mach, el Principio de Equivalencia entre masa inercial y masa gravitatoria, hace que estos aspectos extraordinarios de la relación entre masa y energía adquieran nuevas significaciones, igualmente extraordinarias.

Si las aceleraciones, y con ellas las interacciones, pueden ser geometrizadas, es decir, interpretadas como efectos de las variaciones métricas en el espacio - tiempo, entonces la energía, y con ella la masa, puede ser geometrizada. Con esto la presencia de masa en el espacio puede ser interpretada sólo como una región cuya curvatura tiene un signo distinto de la curvatura del espacio circundante. La masa, como antes la interacción, no es ya algo que *esté en* el espacio, sino una característica *del espacio mismo*. Masa, interacción, espacio y tiempo, se convierten en una entidad única, en un espacio dinámico, de métrica variable, que es, ni más ni menos, *todo lo que Es*. De hecho, la consecuencia técnica más inmediata de esto es que cualquier formulación global de una teoría relativista de la gravitación que resulte de esta conjunción de ideas, es de suyo un modelo cosmológico, es decir, un modelo de la dinámica del universo en su conjunto.

En esta gran unificación, cosa y relación, masa y gravedad, materia y espacio - tiempo, han dejado de ser entidades independientes, imaginables cada una por sí misma. Y en cada uno de estos pares uno de los términos (masa, materia, cosa) no resulta sino la expresión empírica de otro más fundamental (espacio - tiempo, gravedad, relación). Ahora se puede sostener, a pesar de lo contra intuitivo que pueda parecer, que la índole del Ser no es sino ser *relación pura*, y que lo que captamos como *cosa* no es sino un efecto. Nuestro modelo acerca de qué clase de entidad es el Ser puede ser invertido completamente. No es ya la cosa y su estabilidad la que opera como modelo, sino la relación pura, una gran entidad constituyente que no es sino relación pura, respecto de la cual todo lo que experimentamos como estable y concreto no es sino un producto, no es algo que es por sí mismo, sino algo puesto por y desde el todo.

Porque, y es bueno en este orden de consecuencias filosóficas especificarlo, esta gran entidad que es el espacio - tiempo dinámico que nos presenta la Relatividad General no es sino un gran pleno continuo[7], a pesar de su capacidad maravillosa de deformación. Es decir, el universo no es una serie de entidades exteriores unas a otras (espacio, tiempo, materia, movimiento), ni contiene un agregado o una colección de cosas (de átomos). Se trata de un gran continuo cuya plenitud no consiste en estar lleno de algo (de otra cosa), sino en ser, él mismo, deformable. O, para decirlo en términos filosóficos, un continuo que produce en él mismo sus diferencias, en que las diferencias no están agregadas, como contingencias de un contenido que podría no ser.

Recordemos que en la imagen mecánica del mundo el espacio - tiempo era pensable sin materia, y que su contenido material no afecta sus características, es decir, el espacio - tiempo es sólo un receptáculo inerte. En las teorías relativistas de la gravitación, en cambio, aún en el caso en que se piensa un espacio plano, homogéneo, esta homogeneidad es ya, de suyo, su contenido, y sólo en ella y desde ella es pensable la aparición de una falta de homogeneidad, de un evento de curvatura de esos que, según su signo, experimentamos como relaciones o como cosas. Aún en el caso de que las regiones cuya curvatura permite llamarlas masa estén separadas entre sí por otras de curvatura inversa, no son por eso exteriores entre sí, sino sólo diferencias en el seno de una misma entidad. Y así cambia también radicalmente el sentido de la inercia: diversas diferencias de curvatura siguen trayectorias inerciales no porque *"tengan"* inercia, sino sólo porque *"son"* eso, diferencias internas ligadas por su espacio común. La capacidad de acción contenida en esos espacios de curvatura inversa no está en el espacio, es parte del espacio mismo. O, en resumen, ni el atomismo, ni la inercia, ni la exterioridad, clásicas resultan buenos modelos para la índole del Ser, para el modo en que el Ser como un todo produce desde sí y en sí mismo diferencia, cosas y relaciones.

Es necesario advertir dos cuestiones, que aparecen en el desarrollo más detallado y técnico de las teorías relativistas de la gravitación, que parecen contravenir esta idea de totalidad internamente diferenciada que he señalado como

---

7 Me ocuparé, más adelante, de la más notoria de las excepciones a esta continuidad, las singularidades gravitatorias.

fundamento. Una es el hecho de que la Teoría general de la relatividad es lo que se llama una "teoría local", otra es la posibilidad de que la continuidad del espacio - tiempo podría ser interrumpida por singularidades gravitatorias, cuyo efecto más famoso sería la formación de "hoyos negros", de regiones cuya velocidad de escape sería mayor que la velocidad de la luz. Mi opinión es que ninguno de estos dos hechos contradice la connotación filosófica principal que me interesa, la idea del todo como totalidad.

El que la Teoría General de la Relatividad sea una teoría local significa que dos observadores que se encuentran en aceleración relativa uno respecto del otro diferirían de manera sustantiva, y real, en las descripciones de sus propias situaciones correlativas. Lo más importante de estas diferencias es que no se trataría de simples efectos de perspectiva, como en la Teoría Especial, sino de efectos reales, que podrían ser constatados al reunir a ambos observadores en una situación de reposo relativo. La famosa paradoja de los gemelos, que Einstein describió en 1918, es el ejemplo más conocido. Por un lado pone en evidencia que los cambios en los intervalos espaciales y temporales debidos a la aceleración relativa son cambios reales. Pero, por otro lado, de manera mucho más sutil, pone en evidencia que no hay, que no es posible, un observador privilegiado desde el cual el flujo del tiempo, o las eventualidades de la curvatura espacial, puedan ser descritas de una manera uniforme y universalmente válida.

Es esta una consecuencia compleja y sutil, que hay que examinar con cuidado, porque atenta contra otra de las obviedades sagradas de la época clásica. Lo que ocurre no es que no haya un solo universo, dotado de leyes universales. De hecho cada uno de los observadores en aceleración relativa puede aplicar el mismo juego de leyes físicas para obtener, ambos, una imagen certera, aunque diferente, de su situación y la del otro. Lo que no hay es un punto de vista universal desde el cual todo el universo aparezca como una y la misma cosa, en todas y cada una de sus diferencias internas. No hay un "punto de vista de Dios", imaginable como exterior al todo.

La extrañeza de esta situación nos obliga a revisar la idea clásica de "punto de vista". Aparentemente, según la manera clásica de ver el mundo que domina nuestro sentido común, debería existir un "punto de vista", un marco de referencia, desde el cual sea posible, al menos en principio, describir de una vez, y de manera quieta, todas las características del universo como ya presentes y dadas.

Pero ¿desde dónde habría que mirar para que eso sea posible?, ¿con qué velocidad tendría que afluir la información hacia nosotros desde cada detalle para que tuviésemos ya, y de una sola vez, el cuadro completo?

Hay dos ilusiones centrales en tal idea, que sólo la Relatividad general ha podido hacernos evidentes. Una es que no se puede "mirar" el universo desde fuera. Otra, que la velocidad de la información no es infinita. Pero, más allá de ambas, otra, más profunda, es que el universo no es un todo dado y presente, de una vez, en cada instante. O, para decirlo de otra forma, no hay nada que corresponda de manera real a algo así como un "instante universal", en el cual, de manera quieta, todas las determinaciones internas del universo estén dadas y presentes.

Puesto esto en términos filosóficos, significa que el universo es un todo complejo cuyas diferencias internas se reconstruyen globalmente desde cada momento y desde cada lugar. O, también, un todo cuya realidad global sólo puede ser experimentada de manera local. No hay un "punto de vista de lo absoluto", la realidad de lo absoluto sólo existe, tiene Ser, en lo particular.

Pero, dadas las manías post modernas imperantes, debo enfatizar: no es que no haya un absoluto (recordemos la validez empírica universal de las propias leyes de la Relatividad General), lo que no hay, por un lado es un "punto de vista" desde el cual describirlo (en esencia porque toda la metáfora "punto de vista" es inadecuada para abordar la complejidad del Ser), y lo que ocurre, por otro, es que la manera en que lo absoluto adquiere realidad y Ser es en el ámbito de lo particular.

Concedamos al menos que, nuevamente, en este extremo, hemos puesto en aprietos las obviedades de la ontología común, y que una lógica ontológica más sofisticada es necesaria para poder salir adelante.

En cuanto a las singularidades gravitatorias creo que basta con señalar dos cosas. Por un lado, tal como en toda la línea de razonamiento que he seguido hasta aquí, si existen serían algo del espacio - tiempo mismo como tal, no entidades sobrepuestas. Serían algo así como una fractura del espacio - tiempo mismo. Pero, por otro lado, habría que advertir que, en términos reales, las fluctuaciones cuánticas del espacio - tiempo impedirían que se convirtieran en auténticos puntos sin dimensiones, como lo sugiere directamente el término "singularidad". E, incluso, como se ha sugerido recientemente, podrían impedir que la materia colapse por

efecto de la gravedad indefinidamente, evitando de esa manera el hundimiento físico de una cierta cantidad de materia hacia tal punto sin dimensiones[8]. O, de otra manera, tanto las características microscópicas del espacio - tiempo como tal, como las características cuánticas de la interacción entre partículas materiales, harían imposible esa reducción a "tamaño cero" que aparece con frecuencia en la literatura de divulgación científica. Con esto, por supuesto, la idea de que las singularidades gravitatorias ponen en entredicho la continuidad del todo resulta sustancialmente alterada. Pero no porque haya tal continuidad sino, justamente al revés, porque la idea de continuidad espacio temporal ha sido a su vez radicalmente alterada por la otra gran revolución de la física moderna: la de la Física Cuántica.

[NOTA SOBRE ESTRELLAS NEGRAS: En realidad, para que se forme una región en la cual la velocidad de escape sea mayor que la velocidad de la luz (un hoyo negro), no es necesaria una singularidad gravitatoria. Basta con que el volumen de la masa que produce esa velocidad de escape esté completamente dentro del volumen de la región que es el hoyo negro o, en otros términos, dentro de lo que habitualmente se llama "horizonte de los eventos". Lo que ocurre es que, hasta ahora, se había considerado, sobre la base de lo que se sabía de las interacciones entre partículas materiales, que una presión gravitatoria capaz de confinar una cierta masa hasta el interior del horizonte de los eventos sería mayor que cualquier presión de radiación producida por la interacción entre partículas que pudiera oponérsele. Los átomos serían descompuestos en una "sopa de neutrones" que rompería sus repulsiones electroquímicas y haría caer los electrones a los núcleos, los núcleos mismos se disolverían en una "sopa" ultra densa de quarks que vencería sus repulsiones nucleares, y por fin esta sopa de quarks y gluones colapsaría rompiendo las repulsiones restantes entre ellos.

Lo que ahora se sugiere, sin embargo, es que en este último colapso las fluctuaciones cuánticas del propio espacio - tiempo podrían actuar como freno, produciendo un "rebote" que impida la singularidad, dando paso a una "estrella negra", es decir, a un cuerpo extraordinariamente denso, pero de un volumen y masa determinados, capaz de formar a su alrededor un horizonte de los eventos, una zona desde la cual la luz no puede escapar.

8 Ver: Carlos Barceló, Stefano Liberati, Sebastiano Sonego, *Estrellas negras*, en Revista Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona, Diciembre 2009.

La idea de hoyos negros sin singularidad puede tranquilizar a algunos espíritus (siempre las singularidades y los infinitos han puesto nerviosos a los físicos), pero debería intranquilizar mucho más, porque es un nuevo antecedente que se suma a la muy perturbadora noción de que podría haber una estructura cuántica del espacio y tiempo mismos]

b. En la Física Cuántica

Se ha formado una amplia tradición para la cual el problema filosófico por excelencia en la Física Cuántica sería el de los límites que la interacción entre el observador y el objeto le impone al saber. Este problema tiene un noble origen en la clásica polémica entre Einstein y Bohr, y alcanza su máxima expresión en torno a la relación de incertidumbre entre momentum y posición formulada por Heisenberg. Tal como en el caso de la Relatividad, esta tradición ha prosperado no a pesar de sino justamente por el desencuentro entre filósofos y físicos. Términos como "incertidumbre" y problemas como el de la eventual imposibilidad de conocer los objetos como tales, son moneda corriente en los círculos filosóficos del siglo XX, tanto por la sostenida influencia del neo kantismo (incluso entre los físicos de la primera mitad del siglo, mucho más cultos, en promedio, que los actuales), como por las corrientes que han resistido esa influencia y han buscado alternativas.

El resultado es que se ha llegado a creer, entre los filósofos, que el asunto de las relaciones de incertidumbre es un problema epistemológico, que tiene que ver con la relación entre un observador (y su capacidad de conocer un fenómeno) y el objeto (dotado de una cierta objetividad, dada y estable), que sería imposible de conocer con toda la precisión que queramos.

La mayoría de los físicos profesionales, sin embargo, ya muy lejos de esta interpretación subjetiva de la postura de Bohr, han llegado a considerar que las relaciones de incertidumbre nos dicen algo del carácter de la realidad misma, y que el hecho de que las leyes de la Física Cuántica sólo den cuenta de distribuciones de probabilidad tiene su origen en fluctuaciones probabilísticas de la propia realidad, y no simplemente en la impotencia o ineficacia del observador. Y cada día se suman numerosas y poderosas evidencias empíricas a favor de este objetivismo[9].

---

9 La discusión cambió de carácter de una manera muy importante desde las "desigualdades de Bell", introducidas por John S. Bell en 1964. Su formulación permite someter a pruebas

Siempre, por supuesto, en el sentido hipotético en que procede la ciencia: si suponemos de la realidad tales y cuales características obtendremos tales correspondientes consecuencias, si logramos constatar empíricamente esas consecuencias tenemos derecho a mantener que esas características son reales. Como se ha mostrado sobradamente en filosofía de la ciencia, este tipo de razonamiento no es, ni puede ser, probatorio. Pero, también, de manera correspondiente, tampoco es el ánimo de la física moderna probar nada sino, simplemente, el de construir teorías que den cuenta lo más ajustadamente posible de los hechos, y que permitan formular predicciones susceptibles de contrastación. Es más bien al filósofo al que le interesa "la realidad misma" y, sobre todo, de manera más precisa, la idea de realidad que está contenida en esas teorías que, en términos de la ciencia, pueden considerarse como empíricamente exitosas.

Y nadie puede negar que los éxitos empíricos de las teorías derivadas de la Física Cuántica son tan innumerables como impresionantes. Prácticamente todo lo que actualmente sabemos de la estructura molecular y atómica de la materia, incluidas todas y cada una de las maravillas de la industria electrónica, derivan de ella. El asunto, a estas alturas es, pues, algo más contundente que un mero problema epistemológico. Es hora ya, entonces, de asumir la extraña idea de fluctuaciones probabilísticas de la realidad misma como un hecho y pensar, desde ellas, de manera filosófica, que noción de la realidad, de la índole del Ser, nos sugiere.

Uno de los efectos más nocivos de la tradición que aludo es que ha contribuido a concentrar la atención de los filósofos en la relación de incertidumbre momentum - posición, alejándola de la cuestión más general, que es que hay una serie de otras relaciones de incertidumbre entre las que son llamadas "variables conjugadas", que se expresan también en eventos que son empíricamente verificables. Y, entre

---

experimentales los supuestos implicados en la discusión Einstein Bohr. La mayoría de los experimentos realizados hasta la fecha respaldan, de manera cada vez más precisa la postura de Bohr, y la realidad del carácter probabilístico de las leyes físicas. Sobre esta discusión se puede ver la an-tología de artículos de Scientific American publicada en castellano por Prensa Científica: *Misterios de la Física Cuántica*, Temas 10, Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona, 1997. Contiene textos escritos entre 1981 y 1997, y un artículo notable de P.A.M. Dirac, de 1962. Sobre los avances de esta polémica en los últimos diez años ver David Albert y Rivka Galchen, *El principio de localidad*, revista Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona, Mayo 2009.

ellas, la que quizás ha ofrecido los resultados más espectaculares y útiles, tanto en términos teóricos como prácticos, es la relación de incertidumbre entre energía y tiempo. Es esta, en mi opinión, debido al uso que se le ha dado, la que debería ser el centro de la reflexión filosófica en torno a la Física Cuántica. Es esta relación, y las estadísticas cuánticas de Bose - Einstein y Fermi - Dirac, la que está a la base de las teorías cuántico relativistas de campo, cuyo primer gran formulación teórica es la Electrodinámica Cuántica, formulada de manera completa, tras innumerables contribuciones, en 1948.

Una de las ideas más fecundas en la Electrodinámica Cuántica es la de que la interacción entre partículas cargadas eléctricamente se realiza a través del intercambio de partículas virtuales. Esta idea, sugerida por Fermi, fue usada por primera vez con éxito por Ideki Yukawa, en 1935, para describir la *interacción fuerte* entre los componentes de un núcleo atómico.

En el caso de la Electrodinámica se podría decir, en términos muy generales, que la energía de un electrón posee una incertidumbre intrínseca, real (observadores fuera), que es inversamente proporcional a los intervalos temporales dentro de un cierto límite dado por la constante de Planck. El hecho es que si ese intervalo temporal es suficientemente pequeño la fluctuación de la energía podría ser de una magnitud tal que podría ser emitida, como un fotón, que a su vez podría ser absorbido por otro electrón. Así, dos electrones que estén suficientemente cerca, es decir, en que el intervalo temporal que demoraría un fotón en ir de uno a otro a la velocidad de la luz sea suficientemente pequeño, intercambiarían fotones proporcionales a la magnitud de la incertidumbre de energía que ese intervalo de tiempo permita. El efecto de la energía aportada por esos fotones absorbidos sería el alejar a ambos electrones. Pero con esto el tiempo de viaje de los fotones entre uno y otro aumentaría, y la energía de los fotones intercambiados disminuiría de manera correspondiente. Se pudo mostrar de manera completamente coherente que el efecto global de un intercambio de fotones de estas características sería captado por un observador como siguiendo exactamente las leyes que rigen la repulsión de ambos, en su caso más simple, o toda su gama de interacciones eléctricas y magnéticas, ya establecidas de manera empírica con anterioridad.

Es importante notar, e insistir, aquí que en todo esto no hay culpa ni intervención de observador alguno. Un fotón muy real es emitido por un electrón y absorbido por otro produciendo un efecto muy real y constatable. No hay en todo esto

nada que pueda ser llamado *incertidumbre* en sentido subjetivo o epistemológico, y sí hay, en cambio, lo que más adecuadamente puede llamarse *fluctuación* objetiva de la cantidad de energía en función de un límite impuesto por el intervalo temporal correspondiente, límite correlativo dado por la constante de Planck.

Una característica notable de estos fotones virtuales es que, de acuerdo a una interpretación clásica del principio de conservación de la energía simplemente... no deberían existir. No hay, en efecto, razón alguna para que la energía de un fotón "fluctúe", y justamente de esta manera extraordinaria que le permite repelerse tan oportunamente con otro electrón. No hay explicación, en la Física Cuántica, para esto, se lo asume simplemente como un hecho. Y esa violación de la estabilidad de la conservación de la energía es, justamente, la gran causa de las polémicas que se produjeron en torno a estas "incertidumbres".

La emisión espontánea de fotones por el electrón, siguiendo un patrón estadístico azaroso, pone en evidencia un oculto supuesto del viejo principio de razón suficiente: no es necesario "dar razón" de algo *dado y quieto*, sí aparece esa necesidad, en cambio, cuando ocurre algo, cuando aparece una diferencia. En este caso, sin embargo, no hay "*razón suficiente*" para tales emisiones. Ocurren, para decirlo de otro modo, como efectos sin causa. Y eso es lo que se esconde en el omnipresente principio de conservación de la energía. No pueden llegar a existir tales fotones porque pasarían a llevar el principio de *causalidad*. Pero existen, son constatables. Y más allá de ellos existe una enorme variedad de efectos constatables en fenómenos que siguen el mismo patrón: son efectos reales de las fluctuaciones cuánticas de la energía[10].

Es por esta violación temporal del *principio de conservación de la energía* que las partículas emitidas y absorbidas por estas fluctuaciones cuánticas son llamadas "virtuales". Es importante notar, sin embargo, que su existencia no tendría por qué ser ni elusiva ni efímera. Es, desde luego, bastante ostensible en todos los fenómenos electromagnéticos que observamos de manera macroscópica (como la luz, las reacciones químicas, los rayos). Pero también podrían tener vidas

---

10 El efecto más notable es la posibilidad de creación de partículas a partir de un *vacío cargado*. El espacio vacío, en el que *no hay sino* energía en forma de potencial de acción, genera por sí mismo partículas virtuales que, en condiciones experimentales adecuadas, se pueden detectar, "atrapar", como partículas estables y reales, como las que componen a las cosas comunes.

larguísimas: fotones de altísima energía emitidos durante los primeros milenios de vida del universo son observables hasta hoy, alargados y envejecidos por la expansión en la llamada "radiación de fondo". Es probable que una todavía más antigua "radiación de fondo de neutrinos" proceda de fluctuaciones cuánticas ocurridas durante el primer segundo posterior a la gran explosión.

Como la Electrodinámica Cuántica integra, a la vez que expande, todas las formulaciones y formalismos del electromagnetismo clásico, tanto como las de la Física Cuántica, en la práctica esto le permite una profunda reformulación de la idea de campo. El campo electromagnético puede ser pensado ahora como un gas de fotones virtuales, cuya estructura, gracias a la estadística Bose - Einstein, y a poderosos instrumentos matemáticos, equivale a la contenida en la idea de campo como continuo espacio temporal dinámico desarrollada en la Teoría General de la Relatividad. En el centro de un campo eléctrico estacionario concebido de esta manera no es necesaria ya la existencia de una singularidad que opera como una divergencia (que, en buenas cuentas, nunca ha sido otra cosa que una ficción matemática), sino que podría haber un electrón que, considerado de esta manera, sería una entidad extraordinaria. Un objeto de energía propia fluctuante cuyas oscilaciones crecen a medida que nos acercamos, y se expresan en una nube de partículas y anti partículas que emergen del vacío cargado y se aniquilan mutuamente en lapsos inversamente proporcionales a su magnitud. Mientras más cerca estemos, mayores y más efímeros resultan esos pares. A distancias ultra cortas "veríamos" enormes cantidades de energía eléctrica positiva y negativa surgir y aniquilarse casi de inmediato. La carga neta del electrón, la que captamos de manera macroscópica es, hasta hoy, un residuo misterioso de la polarización y apantallamiento que se produce en tales aniquilaciones tormentosas. En el centro como tal, más allá del efecto de pantalla que estas nubes de partículas y anti partículas ejercen, podría haber un ente algo fantasmal, que los físicos llaman "singularidad desnuda": la oscilación como tal, no algo que fluctúa sino la fluctuación pura[11].

---

11 La idea de singularidad desnuda se desarrolló en conexión con la de hoyos negros, en el contexto de las teorías relativistas de la gravitación. Ver, al respecto, Joshi Pankaj, *Singularidades Desnudas*, Revista Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona, Abril 2009. Su extensión a la teoría cuántica de campos, sugerida aquí, es materia de un amplio debate.

Retrocedamos, por supuesto, ante tal maravilla, que ofende tan visiblemente a nuestro buen sentido. Con aceptar que las fluctuaciones cuánticas de la energía se expresan como partículas virtuales que pasan a llevar, de manera temporal pero muy eficiente, el principio de causalidad ya hemos tenido suficiente. La noción de una fluctuación pura, que por sí misma oscila, sin causa, generando a su alrededor nubes de partículas virtuales, pasa a llevar otro profundo supuesto, que hemos dejado de ver a fuerza de considerarlo obvio: el supuesto de la *quietud intrínseca* del Ser.

Desde Parménides, a través de Platón, Agustín y Kant, y de todos sus acólitos científicos, hemos pensado en el Ser como tal como un ente quieto, como algo que se limita a ser. La inercia, la identidad de los átomos, el carácter absoluto y exterior del espacio y del tiempo, son las formas en que la modernidad ha expresado, en el fundamento, esta pasión platónica. La Física Moderna no prueba, no puede probar, ni pretende hacerlo, que la constitución más íntima del Ser sea algo distinto de lo que este imaginario platónico propone. Pero sus evidencias sugieren que lo real podría tener características muy distintas.

Lo valioso, en términos puramente filosóficos, de las teorías cuánticas de campo, es que nos permiten imaginar unos entes que generan a su alrededor una esfera de entidades reales, que se expresan como interacciones reales, de acuerdo a un mecanismo muy lejano al que podría imaginarse desde el presupuesto de la quietud. Permiten imaginar entes dinámicos en sí mismos, cuyo dinamismo no proviene de las interacciones. Entes que no varían debido a que interactúan con algo, sino que están constituidos como variación permanente. En los cuales la diferencia no es diferencia respecto de otra cosa, sino respecto de su propio ser inestable. En los que el movimiento no es sólo desplazamiento sino variación por y en lo mismo. Entes, en fin, cuyas características son cualquier cosa menos las que señala la palabra "inerte". Respecto de su realidad propia la vieja estabilidad del principio de inercia resulta desplazada al carácter de efecto macroscópico, de estabilidad estadística, de algo que de suyo no es inerte en absoluto.

c. En algunas teorías actuales

La Teoría General de la Relatividad se convirtió en seguida, y de manera natural, en una teoría de la gravitación. Las ecuaciones de campo de Einstein no sólo daban

cuenta precisa de todos los fenómenos descritos por la teoría newtoniana, sino que fueron capaces de anticipar fenómenos nuevos, como el desplazamiento de la luz de las estrellas por la gravedad del Sol, o explicar antiguos misterios, como el desplazamiento del perihelio de la órbita de Mercurio. La ambición de Einstein, sin embargo, era extender la teoría hasta integrar en ella todos los fenómenos electromagnéticos. Por intrincadas razones, físicas y matemáticas, nunca pudo hacerlo. Su Teoría de Campo Unificado (1935) no sobrevivió ni al examen empírico no a la crítica teórica.

Muy poco después de su formulación original, sin embargo, en 1918, Einstein recibió una curiosa proposición del físico estoniano Theodor Kaluza: se podía lograr una teoría de campo que integrara la gravitación y el electromagnetismo bajo la condición de formularla en un espacio - tiempo de cinco dimensiones. Los fenómenos electromagnéticos se podrían obtener como efectos sobre el espacio tridimensional de las curvaturas locales de una cuarta dimensión espacial, que sería inaccesible de cualquier otro modo que no fuesen esos mismos fenómenos. Einstein consideró, una vez más, que "el hombre de arriba" no podía estar jugando a las escondidas con las dimensiones espaciales, y relegó esa proposición a la calidad de una curiosidad matemática. Y en ese estado fue mantenida incluso cuando, en 1926, Félix Klein logró formularla de una manera compatible con los principios de la Física Cuántica[12].

La teoría de Kaluza y Klein permaneció en el olvido hasta que, en 1971, científicos soviéticos la usaron para construir una teoría, aún más ambiciosa, que unificara los efectos de las nuevas interacciones encontradas en el dominio nuclear. La interacción fuerte, entre protones y neutrones (que hoy en día se considera derivada de las interacciones de color entre los quarks que los componen) y la interacción débil, responsable de la emisión de electrones desde el núcleo atómico. Pero se trataba ahora de interacciones enormemente complejas. Considérese que si, en el modelo estándar, basta con el fotón para dar cuenta de las interacciones electromagnéticas, son necesarios, en cambio, tres bosones vectoriales para dar cuenta de las interacciones débiles, y ocho gluones para describir las interacciones de color. Los antiquísimos tiempos en que lo semejante se limitaba

12 Ver al respecto, Daniel Z. Freedman y Peter van Nieuwenhuizen: *Las dimensiones ocultas del espacio - tiempo*, Revista Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona, Mayo 1985.

a atraer a lo semejante, ya alterados de manera sustantiva por las atracciones y repulsiones eléctricas y magnéticas, simplemente deben hoy pasar al olvido. El microcosmos es, definitivamente, distinto de la parsimonia del macrocosmos. En la intimidad de lo real pueden residir relaciones y modos del Ser que podrían resultar completamente inverosímiles para el orgulloso sentido común heredado de la modernidad clásica.

Desde hace ya más de treinta años se asiste a una enorme proliferación de teorías que apelan al mecanismo de Kaluza y Klein. La mayoría de ellas sólo se distinguen por sutiles formalismos técnicos y son, hasta hoy, indiscernibles desde un punto de vista empírico. La complejidad de las nuevas interacciones se ha abordado, de acuerdo con Kaluza, agregando dimensiones extras al continuo espacio temporal y, aunque se llegaron a formular variantes que contemplaban cientos de dimensiones, parece haberse llegado a un cierto consenso en torno a que un espacio de nueve dimensiones espaciales más una temporal sería suficiente. De estas diez dimensiones seis permanecerían, en el estado actual del universo, confinadas en radios de curvatura millones de millones de veces menores que el tamaño de un protón, por lo que la experiencia común no podría detectarlas, y podría seguir desplazándose en la cómoda amplitud del espacio tiempo convencional. Desde su refugio ultra microscópico, sin embargo, estas dimensiones generarían sobre el espacio tiempo común los efectos electromagnéticos, débiles y de color, es decir, aparecerían para nosotros como las familias de quarks y leptones, y como los bosones virtuales que los mantienen ligados[13].

Entre muchas otras, hay dos ideas que me interesa consignar, junto a esta multidimensionalidad del espacio - tiempo. Una es la idea de cuerda, otra la de fluctuaciones cuánticas en el espacio - tiempo mismo.

---

13 Sobre las familias de partículas elementales que contempla el modelo estándar ver, Chris Quigg, *Partículas y fuerzas elementales*, Junio 1985, y Steven Weinberg, *La unificación de la física*, Enero 2000, ambas en Revista Investigación y Ciencia, Prensa Científica, Barcelona. La puesta en marcha de enormes y poderosos aceleradores de partículas en los últimos años han desatado toda clase de especulaciones sobre la constatación empírica de una nueva serie de partículas que ampliarían considerablemente la clasificación mantenida hasta hoy. Sobre esas nuevas ideas se puede ver, Gordon Kane, *Más allá del modelo estándar de la física*, también en Investigación y Ciencia, Agosto de 2003. Una amplia y clara introducción a todo el tema, incluyendo las teorías de cuerdas, se puede encontrar en Brian Greene, *The elegant universe*, W.W. Norton, Nueva York, 1999. Hay traducción castellana en *El Universo Elegante*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001.

A través de intrincadas teorías matemáticas los físicos han llegado progresivamente a la conclusión de que muchos de los malos infinitos que aparecen en las teorías de partículas podrían ser evitados si en lugar de imaginarlas como puntos geométricos se las pensara como cuerdas, es decir, como trazos microscópicos dotados de vibración. A través de complejos formalismos se ha podido mostrar que las diferencias entre familias de partículas podrían ser entendidas como efectos de diversos estados de oscilación de una cuerda elemental. Hasta hoy no hay grandes predicciones empíricas que hayan respaldado estas teorías de cuerdas con la contundencia con que han sido confirmadas la teoría electrodébil o la cromodinámica cuántica en sus versiones estándar. Son teorías elegantes que se limitan a dar cuenta de lo que se conoce, que pueden eventualmente ser descartadas ante el descubrimiento de nuevas partículas, o el establecimiento empírico de ciertos límites para sus parámetros fundamentales, o que ofrecen predicciones difícilmente alcanzables aún con el enorme poder de los aceleradores de partículas más recientes.

Pero, y eso es lo que a la mirada filosófica puede interesarle, son un poderoso signo de los tiempos. Son un profundo indicio de que prácticamente nada del imaginario clásico resulta útil o pertinente para la nueva y la novísima física. Y no es tanto la introducción de la extensión en lo elemental lo más notable, es decir, el que las entidades mínimas no sean ya puntos sino trazos, sino su vibración: el que lo elemental sea pensado como teniendo ya, por sí mismo, un estado de movimiento. Las vibraciones intrínsecas de estas cuerdas son, en términos filosóficos, otro indicio de que nos hemos apartado de la intuición fundamental según la cual los componentes mínimos, las partes fundamentales, de todo lo que es, en concreto, las partículas y el marco espacio temporal en que habitan, son entes quietos, a los que el movimiento y la acción simplemente no pueden llegar (como en la concepción clásica de espacio y tiempo), o sólo pueden llegar desde fuera (como en la concepción clásica de partícula).

Y este signo de los tiempos es el que se puede apreciar también en la idea de fluctuación cuántica del espacio tiempo mismo. Si ocurre que la energía gravitatoria puede ser conceptualizada como curvatura, y ocurre también que la energía implicada en una interacción está sometida a fluctuaciones inversamente proporcionales al lapso temporal involucrado, entonces también podría ser cierto que

en espacios ultra microscópicos, en lapsos de tiempo excepcionalmente breves, la curvatura local del espacio - tiempo fluctúe, de manera azarosa. Tal como en el caso de las cuerdas, en términos filosóficos, no es tanto la falta de rigidez del marco espacio temporal lo que es relevante aquí. Ya la Relatividad General había propuesto que el espacio - tiempo es una entidad dinámica. Lo relevante y nuevo es más bien el carácter y origen de esta dinamicidad. No se trata ya de que haya en el espacio - tiempo, eventualmente, regiones de curvatura positiva o negativa, como si pudiera, del mismo modo, no haberlas. Se trata ahora de una dinamicidad intrínseca al hecho de que haya espacio - tiempo como tal, más allá de su eventual estructura macroscópica. Flotando en esta borrasca microscópica las trayectorias inerciales que describe la Relatividad General no son sino regularidades estadísticas cuya estabilidad sólo se debe al tamaño y duración de los cuerpos involucrados.

No pretendo, ni necesito, ser exhaustivo en este inventario de consecuencias filosóficas de la nueva física. Hay muchas más, y muchas otras polémicas filosóficas posibles, desde otras perspectivas. Para el propósito de este texto, relativamente modesto, basta con detenerse aquí. Lo que queda, por supuesto, es explicitar y hacer verosímil la relación entre estas innovaciones y la filosofía hegeliana.

5. La Física Moderna como Fenomenología.

Es necesario recordar, y atenerme, aquí al pronunciamiento inicial que he formulado en este capítulo. La filosofía de la naturaleza no debe, ni puede, suplantar ni usurpar las tareas propias de la ciencia. Su sentido y sus herramientas son muy distintos. Su propósito es diferente. Tampoco es recomendable intentar formular criterios de jerarquía o precedencia. Es sobradamente evidente que los científicos se han manejado hasta ahora perfectamente bien sin "asesorías" filosóficas. Y esta independencia no ha significado en absoluto pérdidas o trabas que se puedan especificar claramente para el avance de sus investigaciones.

Es importante señalar, a la inversa, sin embargo, que tampoco la filosofía de la naturaleza se ha movido históricamente bajo los dictados inmediatos del progreso científico. La ciencia, en particular la ciencia natural, es sólo un mínimo que la imaginación filosófica debe respetar, pero no es ni su fuente ni su campo de verificación. Otros asuntos filosóficos, como las características del lenguaje,

la realidad de la libertad, la eventual estructura de la operación de pensar, o la capacidad del sujeto de conocer lo real, son tan importantes en la filosofía natural como el saber científico, y son frecuentemente prioritarias en sus discusiones. Un buen ejemplo de esto es la discusión, fallida o no, de las antinomias, en la *Crítica de la Razón Pura*. Lo relevante en ellas no es el asunto empírico de si el espacio es infinito o de si el tiempo tiene un origen. El asunto en juego, más fundamental, es si puede haber entes reales y finitos libres en un universo mecánico, o si es aceptable pensar que haya en la naturaleza antinomias auténticas. Las preocupaciones del filósofo, metafísicas, éticas, estéticas, políticas, son muy distintas de las del científico, técnicas, empíricas, operativas.

Por supuesto, lo que sostengo no es que no haya relaciones entre ambos campos, o que no pueda haberlas o, incluso, que en algún tema no sean deseables. Lo que afirmo es que tales relaciones no son, ni histórica ni teóricamente, de causalidad, ni dependencia, en ninguna de las dos direcciones.

¿Cuál puede ser entonces el interés de las consideraciones precedentes sobre eventuales connotaciones filosóficas de ciertos aspectos de la ciencia actual?

El asunto podría verse más o menos de la siguiente manera. Por muy formalistas o instrumentalistas que pretendan ser las teorías científicas, contienen de hecho ideas acerca de cómo podría ser la estructura de lo real, contienen ideas que, miradas desde la filosofía, tienen connotaciones ontológicas. Pero esa estructura de lo real como tal, a pesar de los formalismos empobrecedores de los neokantismos, ha sido y es también una preocupación tradicional de la filosofía. Sin que ninguna de las dos disciplinas pretenda imponerse sobre la otra, debería ser iluminador para ambas echar un vistazo sobre el campo ajeno para ver cómo se están dando las cosas. esas ideas, en principio ajenas, podrían ser iluminadoras sobre los problemas y discusiones propias. Iluminadoras a la manera de pretextos, de sugerencias que deben ser convertidas y elaboradas como algo muy distinto de su origen, para darles utilidad y sentido en un nuevo ámbito teórico.

Pero esta moderada relación que presento, finamente respetuosa de la estupidez de las fronteras disciplinares, adquiere, en la filosofía hegeliana, una connotación muy distinta. Para Hegel el *espíritu* de una época es algo real. No es

una mera metáfora, ni es la clase de realidad teológica que el uso común de esta palabra pareciera indicar. Es la unidad viviente de un pueblo que se expresa en su cultura, en sus actos, en su vida cotidiana, en sus contradicciones y dinamismos. Se trata de la unidad coherente pero no homogénea de una forma de habitar el mundo, una unidad que se representa a sí misma, y se reconoce, en sus ideas, sus instituciones, tradiciones y rituales. El mundo social no es un mero agregado de iniciativas individuales, ni una mera colección de actos, obras e ideas. Hay una cierta unidad, y ella es formada por y formadora de quienes la habitan.

Considerados así, el arte, las normas, los hábitos de la vida cotidiana, las formas de la familia o la guerra, son expresivas de ese espíritu. Y sus formas son correlativas, tienen un origen común, sin necesidad de mantener relaciones causales o de dependencia directa entre ellas. Hay un operar del pensar que las subtiende y que, arraigado en las formas de vida, hace posible lo pensable y lo no pensable en cada uno de sus ámbitos.

La lógica hegeliana, considerada de manera epistemológica, describe los modos más generales de esa operación del pensar. La filosofía de la naturaleza, de un modo fenomenológico, describe cómo esa operación del pensar común a una época se expresa como idea de la naturaleza.

Debido a esto, desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza no es relevante, en rigor, si lo que las teorías científicas dicen es verdadero o falso en el sentido convencional de una adecuación a alguna presunta realidad dada y exterior. Lo relevante es lo que a los científicos se les ha ocurrido, tal y como lo han pensado, incluso en sus eventuales errores, o delirios. Porque eso que han pensado es indicativo por sí mismo de qué clase de realidad es la que piensan y, en un sentido más profundo, de qué forma tiene la realidad que viven, tanto en su vida social como en esa exteriorización de sus vidas que es su entorno natural.

La historicidad de la ciencia, de esta manera, está profundamente ligada no sólo a la historicidad de la sociedad humana, sino a la de la propia naturaleza. La operación del pensar que en una época hace posible a la ciencia hace posible, a la vez, en toda su extensión, a la naturaleza misma.

Pues bien, más allá de los incuestionables éxitos empíricos de la Física Moderna, las ideas sobre lo real que operan en su fundamento han revolucionado todos y cada uno de los supuestos que fundaban el concepto mecánico del mundo, que son también los que operaban de manera correspondiente en la filosofía clásica,

hasta Kant. Estas revoluciones son el índice fenomenológico de que esas filosofías ya no son suficientes para abordar la complejidad de un nuevo estado del espíritu humano. Y de que una nueva lógica, un modo distinto de la operación del pensar se hace presente ya en el mundo, contenido en el arte, en la ciencia, en las formas en que el espíritu se realiza y representa.

La Física Moderna es, así, como podría serlo también el arte del siglo XX, un nuevo capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* que Hegel creyó completar en 1807. Lo que los hombres experimentan como naturaleza se revela en ella tan relevante como lo que experimentaron como eticidad, razón o libertad absoluta, en otros momentos claves de su formación como humanidad libre. El modo en que el objeto que consideran como naturaleza es experimentado hasta reconocerlo como suyo, como su producto, es otra de las tantas estaciones que el espíritu ha transitado en el camino hacia su propio concepto.

Como antes la experiencia de la *religión* tuvo que pasar por la objetividad exterior de los muchos dioses, hacia la bella humanización, y luego hacia el trágico reconocimiento de que lo que hay en la idea de Dios no es sino el concepto de la comunidad humana, el carácter trágico de su propia libertad y contingencia, así, ahora, la humanidad tiene que pasar por la experiencia, un tanto mágica, de la exterioridad pura y abstracta de la *naturaleza*, hacia su progresiva humanización, hacia el reconocimiento de que lo que hay en ella no es sino el propio espíritu humano representado.

6. La filosofía de la naturaleza hegeliana

¿Y qué es, desde este punto de vista fenomenológico, lo que la Física Moderna señala? Como he consignado en los párrafos anteriores, y para decirlo de una manera condensada, dos grandes cuestiones: la inquietud intrínseca del ser, y la realidad ontológica de las relaciones. Y esas dos son, justamente, connotaciones esenciales de la lógica hegeliana, que se expresan de manera directa en su filosofía de la naturaleza.

Como se ha señalado con frecuencia[14], la concepción mecánica del mundo redujo la doctrina de las causas aristotélicas (formal, material, final, eficiente) sólo a

---

14 Ver, al respecto, Alexander Koyré, *Estudios galileanos* (1939), Siglo XXI, Madrid, 1980; Emile Meyerson, *Identidad y realidad* (1908), Reus, Madrid, 1929; Alistair C. Crombie, *Historia de la ciencia, de Agustín a Galileo* (1956), Alianza, Madrid, 1976.

la idea de causa eficiente, pensada como una conexión que va, en el tiempo y en el concepto, desde una causa hacia un efecto. Con esto se impuso la idea mecánica de que el Ser no es sino una colección de entes inertes, y se consideró que toda "tensión" o era expresión de interacciones internas entre partes de algo (como en un resorte), o era una falacia descriptiva, en que el observador le atribuye, de manera antropomórfica, una cualidad a los objetos que estos no poseen por sí mismos (como cuando decimos que las manzanas "tienden" al centro de la Tierra, o que los gatos "tienden" a perseguir ratones).

El efecto de estas reducciones fue descartar por completo la idea de devenir aristotélico, y reducir toda forma de cambio en la realidad a la figura simple del desplazamiento espacial. Y con eso, también, de manera consistente, se separó la idea de "cambio" de la idea de "cosa", convirtiendo todo dinamismo en relación exterior.

Pero la cultura moderna, contradictoria por antonomasia, siempre mantuvo un soterrado rumor aristotélico entre sus ideas. Este aristotelismo subyacente, minoritario, relegado, que emerge en Tomás de Aquino, o en los alquimistas del siglo XVI, tiene un momento culminante en la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán, a fines del siglo XVIII. En ese contexto, pensadores como Albrecht von Haller, Lorenz Oken, Wolfgang von Goethe, Friedrish Schiller, repusieron la idea de que las entidades fundamentales en la naturaleza están animadas de tensiones intrínsecas, y la idea de que es pensable el dinamismo puro, netamente interior a un ente, anterior a su interacción con otro. Volvieron, en suma, a pensar en términos de una inquietud íntima del ser, meramente objetiva, ajena a cualquier animismo o conexión teológica. Para ellos la naturaleza resultaba realmente, sin metáfora, un reino de fines. Por cierto, fines dados, ordenados de acuerdo con leyes objetivas.

Kant, sensible a esta tendencia usó, en su *Crítica de la Facultad de Juzgar,* la idea de que la naturaleza parece ser un reino de fines como argumento para indicar que su teoría de los actos morales es verosímil y posible. Sin embargo, como buen profesor de física, Kant se cuidó de precisar que la naturaleza sólo *aparece, para nosotros*, como tal cosa, no que lo sea realmente. Si la naturaleza "como tal", o en sí misma, posee tales tensiones intrínsecas es algo que, según Kant... no podemos saber.

Para entender a Hegel es crucial entender por qué para Kant la naturaleza aparece como algo (un reino de fines) sin que podamos saber si es así, realmente, en ella misma. La razón es que, para Kant, el orden que constatamos en la naturaleza no es sino una proyección del orden de nuestra propia facultad de conocer. O, de otro modo, la razón es que no podemos conocer la naturaleza o, incluso, el que haya algo así como una realidad natural, sino bajo las condiciones y límites que hacen posible la estructura de la operación del pensar.

La filosofía de la naturaleza de Hegel podría ser vista como una humanización de la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán, guiada por esta idea de exteriorización de la operación del pensar formulada por Kant.

Pero hay tres planos en que la idea de la naturaleza hegeliana puede ser distinguida de las que la anteceden de manera inmediata.

En radical contraposición con la concepción mecánica del mundo, la naturaleza en Hegel es una totalidad animada como *juego de fuerzas*, es decir, como múltiple articulación de tensiones intrínsecas en que cada ente se constituye como resultado de las relaciones que mantiene con su entorno. Es, según su propia expresión, una totalidad viviente, un reino de fines reales y locales, regido por leyes que dan cuenta de su dinamicidad general. La naturaleza es un todo en que la relacionalidad general es ontológicamente anterior al hecho de que haya entes particulares. En que las relaciones son más reales que las cosas[15].

Pero, más allá de la filosofía natural romántica, Hegel considera que estas tensiones intrínsecas al Ser no son sólo ponentes, o positivas, es decir, no sólo ponen al Ser más allá de sí mismo en un acto directo de producción de Ser, sino que están plenas, en la misma medida, de negatividad, es decir, de radical y destructiva oposición respecto del mismo estado de Ser del que provienen. El juego de fuerzas en que se constituye la realidad adquiere así un carácter objetivamente trágico[16], en que el Ser sólo llega a hacerse Ser a través de la negación de sí mismo. Cuestión

15 En necesario notar que muchas leyes empíricas distintas, en los fenómenos particulares, podrían ser compatibles con esta caracterización general, por lo que la filosofía natural hegeliana no pretende realizar la tarea específica de la ciencia ni, mucho menos, pretende que se podría deducir de ella la legalidad específica que rige estos fenómenos.

16 Digo aquí “objetivamente” en el sentido literal de que no es aportado por un sujeto, sino que pertenece a la índole misma de las cosas. Eso implica, por tanto, que no se trata de la tragedia como tal, que es algo que Hegel reserva para la complejidad humana, sino de una raíz, en el elemento de la exterioridad, de lo que será luego, auténticamente, la tragedia.

que, en este ámbito exterior que es la realidad natural no es aún significativo, pero que será crucial en los asuntos humanos.

Y, en tercer lugar, más allá de la idea del Ser indeterminado kantiano, Hegel consideró que la "proyección" sobre la realidad de las categorías de la operación del pensar equivalía a la realidad misma. Que no hay, ni es coherentemente pensable que haya, un más allá incognoscible de la operación de conocer. Y como no lo hay, entonces no hay más realidad material que la que resulta de la exteriorización, de la efectivización, de las categorías que operan en la experiencia humana. Con esto, por cierto, da un dramático giro por sobre el giro copernicano: la historia humana no es un mero lugar, que podría ser o no ser, en el marco de la naturaleza, es al revés, lo que experimentamos como naturaleza es algo inseparable de la actividad del espíritu humano. La historicidad del saber sobre la naturaleza corresponde de manera profunda a la historicidad de la propia naturaleza.

A diferencia de la filosofía natural romántica, Hegel procuró que su filosofía de la naturaleza no fuese un mero conjunto de afirmaciones y atribuciones. Para esto se preocupó de fundarla en una enorme y poderosa *Ciencia de la Lógica*. La primacía de las relaciones y la dinamicidad intrínseca del Ser resultan allí del modo general en que el Ser resulta ser desde la Esencia, y de la idea de esencia como relacionalidad negativa pura, capaz de hacer emerger desde sí el Ser. Pero en esa Lógica, también, el secreto de esa inquietud del Ser es que su efectivización no es sino el devenir real de un Sujeto. Un Sujeto que, en Hegel, equivale a la identidad absoluta entre Dios y la historia humana.

El fin de la teodicea humanista de Hegel es que, tras siglos y siglos en que los hombres se han buscado en los dioses, han llegado a una época en que por fin pueden reconocer que el concepto que hay en Dios no es sino su propio concepto, representado como totalidad.

Lo mismo, creo, tratando de seguir lo que el propio Hegel sostiene en la sección *Razón* de la *Fenomenología del Espíritu*, deberíamos afirmar de nuestra búsqueda de la verdad que habría en las leyes de la naturaleza. Tras quinientos años de buscar algo en la naturaleza, algo que sería su verdad, ya empezamos a vivir la época en que podemos reconocer que ese algo no somos sino nosotros mismos. Quizás la Física Moderna no sea sino alguno de los últimos velos del telón que ha cubierto hasta ahora lo interior. Cuando alcemos ese velo por fin constataremos que en el

presunto interior que debía cubrir ese telón no hay nada que ver... a no ser, por supuesto, que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver como, sobre todo, para que haya algo real y efectivo que sea visto.



X. Prólogo a posteriori

Un cierto recato, que ahora estoy dispuesto a abandonar, me ha llevado a poner el Prólogo de este libro al final. Quiero decir en él algunas cosas que, creo, sólo pueden interesar a los que hayan tenido la paciencia de avanzar hasta estas páginas. Confesiones, opiniones polémicas que puedo defender, pero que sólo tiene sentido discutir si se ha leído lo que he expuesto hasta aquí.

Desde luego disculparme por la confianza con que está escrito, no sólo motivada por la vanidad, sino por la convicción con que creo las cosas que escribo. Disculparme por la manía de las frases subordinadas, heredada del maestro, que hace de ellas un uso profundo y funcional, que a muchos puede sacar de quicio, aunque se obtengan de ellas rendimientos filosóficos importantes, o meramente literarios, como en éstas. Disculparme por el humor pesado de manías eruditas, y por cierta grandilocuencia que mi incompetencia suele confundir con estilo.

La primera confesión, que ya debe ser notoria, es que he escrito este libro para marxistas. En el supuesto de que aún quedan algunos, los tiempos son difíciles, ya se sabe. No he pretendido competir con el enorme saber y la múltiple erudición de Pierre Jean Labarriérè, Terry Pinkard, Otto Pöggeler, Félix Duque, por nombrar sólo algunos a los que he recurrido frecuentemente. Lo que me importa más bien es presentar un Hegel accesible y verosímil para una operación independiente de la que hago en este texto, y completamente de otro alcance: poder leer hegelianamente a Marx y, a la vez, poder leer marxistamente a Hegel.

Sostengo que el rendimiento que se puede obtener de esa doble lectura excede ampliamente su propósito directo, que es poder pensar la política desde más allá del imaginario en que la encierran tanto la Ilustración como el Romanticismo. El asunto para mi no es sólo el agotamiento del marxismo leninismo, ya largamente superado en la teoría y en la historia real, por mucho que la ex izquierda siga machacándolo como excusa para su derechización. El asunto más general es el agotamiento de la lógica de las Ciencias Sociales, y del modo en que aborda la discusión de la historia real. Y, más allá, las múltiples impotencias de la operación del pensamiento científico, trabado en la dicotomía y en la abstracción.

Es el panorama pobretón, escolástico, lleno de rivalidades meramente institucionales, de usos puramente formales, de reduccionismos e ingenuidades que rayan en lo absurdo, el que me abruma. Es el panorama de los burocráticos Merton, los siúticos Levy Strauss, los vanidosos Lacan, los muchos Parsons, las omnipresentes Melanie Klein, de las Margaret Mead repetidas ad nauseam por el academicismo universitario, multiplicados como recurso apenas disimulado contra el desempleo estructural, el que me ahoga.

Es por esto que he puesto el énfasis en la *Lógica* y, desde ella, en la *Fenomenología*. Me interesa una herramienta que permita pensar la complejidad directamente, y no como acumulación administrativa. Un concepto de lo real que permita pensar desde la contradicción, desde el ser de la diferencia, y no desde la relación derivada, en la que impera finalmente la mismidad. Pensar el cambio mismo como sustantivo, como sujeto, no como predicado o cualidad. Lo que me parece fundante y lleno de posibilidades para el pensamiento es la idea del Ser como un "siendo", de ese "siendo" como sujeto, y del sujeto como negatividad.

Hegel resulta esencial si se quiere pensar de manera fundada en términos de sujeto, sin tener que recurrir a la entelequia cartesiana o al vacío de la fragmentación "post moderna". Es esencial si se quiere pensar lo universal como diferenciado y diferenciador, sin tener que resignarse a la idea de universal homogéneo y homogeneizador, ni a la pseudo idea de que sólo existe lo singular. Para poder ir más allá de los constructivismos que no logran evitar la idea de indeterminado kantiano, y que terminan refugiando en él, como núcleos de predeterminación, toda la metafísica que declaran combatir.

La lógica hegeliana es quizás la única que permite pensar en términos radicalmente no naturalistas, y desde la cual es posible criticar radicalmente las operaciones de naturalización características de las ideologías dominantes. Tanto las que entienden por naturaleza la pobreza de la biología, y deducen de ella una presunta "naturaleza humana", como las que se limitan a predicar una cierta "condición humana" dada y sin historia.

Permite pensar lo que es como campo de operaciones y como movilidad pura que tiene un valor ontológico, sin tener que resignarse a abandonar todo pensar ontológico simplemente porque se identifica ontología y platonismo.

Pero hay más, y he esperado hasta este “prólogo a posteriori” para argumentar al respecto evitando la discusión escolástica y meramente filológica de si “Hegel lo dijo” o “Hegel no lo dijo”. Yo creo que la lógica hegeliana permite pensar la noción de una relación interna entre la razón y las pasiones en que se pueda concebir a la razón misma como apetente. No ya “afectada por” o “frente a”, sino que apetente en ella misma. Esto significa pensar la razón, que es a la vez sujeto, como “tensión hacia”, como pulsión, y pensar el equivalente lógico de lo que decimos de manera sustantiva como “tensión” como negatividad.

Pero, a la vez, no sólo se trataría de una tensión como tal, hacia cualquier objeto o, peor, indeterminada, sino precisamente la tensión que sólo se puede satisfacer en una autoconciencia independiente: el deseo. Concebir la razón misma como deseante, y a la voluntad como la efectivización histórica de ese carácter deseante.

Sostengo que esto permite una interpretación sólidamente fundada de lo que el psicoanálisis freudiano tiene de concepción de la condición humana, liberándolo de sus neurosis clínicas, sus manías individualistas, y haciendo innecesarias las histerias fragmentadoras y lingüísticas con que lo ataca la moda. Una concepción psicoanalítica fundada de esta manera hegeliana puede ser a su vez una poderosa herramienta para pensar la subjetividad en un marxismo que se pretenda post ilustrado y post romántico. Y puede ser también una poderosa base para criticar tanto las persistentes ingenuidades cartesianas de los liberales, como las ominosas proposiciones anti liberales de los llamados “post modernos”.

Me he dedicado a tratar de conversar con Hegel, en fin, buscando auténtica complejidad[1]. De algún modo contra las simplonerías del academicismo imperante.

1 Una nota marginal, quizás, para algunos, necesaria. Un eminente académico, armado de doctorados y galardones, me ha enrostrado con burlesco enojo la pretensión que aparece en este y en otro de mis libros de que suelo conversar las dudas que me asaltan en esas lecturas directamente con Hegel. Se ha extendido en toda clase de variaciones de una burla central: “cómo es posible discutir con alguien que afirma haber consultado sus ideas directamente con Hegel, dos siglos después de su muerte”. Yo me he limitado a agradecer su enojo, porque hace funcionar un chiste banal que sin él no se consumaría: no sé, en realidad, qué es más gracioso, el que yo afirme que converso con Hegel, o el que este profesor crea que lo digo en serio. Si se observan los pocos lugares en los que hago tal afirmación espectacular, se notará que nunca, ni siquiera incidentalmente, mi argumento descansa en ella. Se trata de un chiste que hasta yo mismo encuentro banal. Pero a ciertos expertos en filosofía hay que explicarles incluso los chistes. Y entonces surge el verdadero chiste, aflora lo verdaderamente gracioso. Que ya no es, por supuesto, nada banal.

Kant, Freud, Hume, Marx, pero sobre todo Hegel, ofrecen al lector una virtud que hoy es muy poco común, la de que detrás de su densidad y complicación haya ideas verdaderamente inteligentes. Para los aficionados a Hegel esto es un motivo de verdadero goce. Eric Weil, un erudito filósofo que no tenía la más mínima fama de incompetente lo dice de esta manera: "Llevo años leyendo a Hegel y he llegado a una conclusión: él es más inteligente que yo"[2].

No puedo dejar de mencionar por último una razón no menor por la que he escogido leer y pensar desde Hegel: porque no está de moda.



2 Citado por Ramón Valls Plana en las notas introductorias a su traducción de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, pág. 46

Bibliografía brevemente comentada

En general, para leer sobre Hegel y, más aún, a Hegel mismo, es necesaria una formación previa mínima en filosofía. La filosofía hegeliana es particularmente erudita, y el diálogo de Hegel con los filósofos del idealismo alemán, en primer término, y con la historia de la filosofía en general, es bastante intenso. Por esto, para poder captar de manera adecuada qué es lo que se juega en sus textos, es necesario como mínimo tener en cuenta qué han significado las tres Críticas kantianas para la filosofía moderna y cómo han sido criticadas y reelaboradas por Fichte, Schiller y Schelling. Es necesario, todavía antes, entender cómo la tradición de la filosofía moderna abordó los temas que Kant llamó "razón teórica" y razón práctica".

Ante una tarea como esta, que para un lector no especializado debe ser considerada como enorme, y a pesar de lo que digan los especialistas y los siúticos, es bueno empezar por una lectura general de los capítulos correspondientes de las Historias de la Filosofía más aceptadas. Para esto deberían servir como textos de referencia:

1. Frederick Copleston: *Historia de la Filosofía* (1963), Ariel, Barcelona, 1978

» Tomo 5: de Hobbes a Hume; - Tomo 6: de Wolff a Kant; - Tomo 7: de Fichte a Nietzsche

2. Ivon Belaval, Dir. : *Historia de la Filosofía* (1973), Siglo XXI, México, 1977

   » Tomo 6: Racionalismo, Empirismo, Ilustración;

   » Tomo 7: La filosofía alemana de Leibniz a Hegel

3. Roger Scruton: *Filosofía Moderna, una introducción sinóptica* (1994), Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1999

A diferencia de lo que ocurría hasta hace muy poco, ahora es posible hacer una bibliografía de textos escritos por especialistas, con mucho conocimiento del tema, algunos con notable imparcialidad, sin la pesada carga de mitos de todo tipo que rodearon a los comentaristas durante ciento cincuenta años.

Desgraciadamente, sin embargo, hoy es extraordinariamente fácil hacer bibliografías recurriendo sólo a la gigantesca sobre información presente en Internet. Es importante especificar que, en este caso, he consignado aquí sólo los textos que he revisado personalmente, la mayoría en castellano, en inglés y unos pocos en francés, pensando en los lectores no especializados de habla castellana.

Se puede calmar, siempre parcialmente por cierto, las ansiedades de los seguidores de la red, mencionando los dos sitios principales, extraordinariamente útiles, que pueden ponerlos en contacto con el mundo de los hegelianos organizados:

» www.hegel.net/es Organizado ingeniosamente a través de la figura de un fractal de Sierspinski, está disponible en varios idiomas. Es editado desde Alemania por Kai Froeb, contiene mucha información y enlaces importantes.

» www.hegel.org Es la dirección de la *Hegel Society of America*, que mantiene la publicación *The owl of Minerva*, una de las más importantes sobre estudios hegelianos. Contiene una amplia sección de enlaces, que conducen a textos de Hegel disponibles on line, y a numerosos estudios, de todo tipo y orientación. Contiene también una valiosa sección de listas de correos, para los interesados en discutir sobre Hegel en foros abiertos. A partir de este sitio, como suele ocurrir en Internet, casi todo el mundo hegeliano en la red se hace accesible.

En los textos, a continuación, se indica entre paréntesis el año de la edición original. Se indica además una estimación de la dificultad relativa que puede representar cada texto *para un lector no especializado,* de acuerdo a las siguientes ponderaciones:

(A): de acceso general para lectores no especializados;

(B): de dificultad media, requiere haber hecho cursos relacionados con el tema;

(C): relativamente especializados, suponen un interés y un conocimiento específico del tema;

(D): texto especializado, que trata problemas específicos de manera técnica.

Textos Generales en torno a Hegel

a. Biografías intelectuales:

1. Walter Kaufmann: *Hegel* (1965), Alianza, Madrid, 1972 (A)

2. Terry Pinkard: *Hegel, una biografía* (2000), Acento, Madrid, 2001 (A)

Es la más nueva y una de las más completas y autorizadas. Contiene capítulos netamente biográficos y otros "temáticos", en que da cuenta, de manera rápida pero eficaz, de las principales obras. Notable por la aclaración y desmistificación de las muchas historias que circulan sobre Hegel. Uno de los textos más útiles que se pueden encontrar sobre este autor en castellano.

3. Jacques D'Hondt: *Hegel* (1998), Tusquets, Barcelona, 2002 (B)

Una biografía que argumenta a favor de una visión de Hegel como liberal y francmasón.

4. Jon Stewart, ed.: *The Hegel myths and legends* (1996), Northwestern University Press, Illinois, 1996. (B)

Aunque no es una biografía, es un punto de partida imprescindible. Contiene una valiosa selección de artículos, escritos por especialistas, que refutan de manera bastante consistente los principales mitos que la tradición de malas lecturas y animadversiones ha creado en torno a Hegel.

b. Textos introductorios sobre la obra de Hegel en general:

Textos cercanos a Hegel, que no contienen grandes hipótesis o lecturas interpretativas:

1. L. Spencer, A. Krause: *Hegel para principiantes* (1996), Era Naciente, Buenos Aires, 2002 (A)

Una agradable sorpresa en una colección que a primera vista parece superficial. Muy informado y actualizado, despeja los mitos clásicos sobre Hegel con muy buenas explicaciones. Muy correcto en los contenidos teóricos, a pesar de su extraordinaria claridad. Las ilustraciones son una verdadera delicia.

2. Ramón Valls Plana: *La dialéctica* (1981), Montecinos Editor, Barcelona, 1982 (A)

3. Francois Chatelet: *Hegel* (1968), Seuil, Paris, 1994 (B)

4. Ruben Dri: *Revolución burguesa y nueva racionalidad* (1991), Biblos, Buenos Aires, 1994 (B)

5. Tom Rockmore: *Before & After Hegel* (1993), Hackett Publishing Co., Indianapolis, 2003 (B)

6. Michael Allen Fox: *The accessible Hegel* (2005), Humanity Books, New York, 2005 (B)

7. Frederick C. Beiser, ed.: *The Cambridge Companion to Hegel*, (1993), Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (C)

8. J. N. Findlay: Hegel, A Re-examination (1958), Oxford University Press, 1976 (C)

9. Charles Taylor: *Hegel* (1975), Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (C)

10. Charles Taylor: *Hegel y la sociedad moderna* (1979), FCE, México, 1983 (C)

11. Eduardo Álvarez: *El saber del hombre, introducción al pensamiento de Hegel* (2001), Trotta - Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001 (D)

12. Dieter Henrich: *Hegel en su contexto* (1967), Monte Ávila Editores, Caracas, 1990 (C)

13. Robert B. Pippin: *Hegel's idealism* (1989) Cambridge University Press, Cambridge, 1999 (D)

Textos de Hegel en Castellano

a. Fenomenología del Espíritu (1807)

1. Los entendidos dicen que no hay grandes problemas de traducción en la versión castellana de Wenceslao Roces, que apareció en 1966, a partir de la edición Johannes Hoffmeister de 1952

+ *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966

2. Para un trabajo profesional y detallado, sin embargo, obviamente hay que partir desde la edición en el idioma original, el alemán. Aún así, es bueno confrontar dos ediciones francesas, la clásica traducida por Jean Hyppolite en 1941, y la nueva, de los notables especialistas Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarriere.

Ambas son muy útiles por la gran cantidad de notas que contienen, sus estudios introductorios y apéndices. En la traducción de Labarriere es extraordinariamente útil el detalladísimo índice temático, que contiene a la vez sus opciones de traducción. En francés se puede encontrar también la traducción de Jean-Pierre Lefebvre, publicada en 1991, que se presenta como alternativa a la de Hyppolite.

+ *La phénoménologie de l'espirit*, Aubier, Paris, 1941 [Hyppolite]

+ *Phénoménologie de l'Espirit*, Gallimard, Paris, 1993 [Labarriere]

+ *Phénoménologie de l'Espirit*, Aubier, Paris, 1991 [Lefebvre]

3. Quizás las tentadoras circunstancias editoriales propiciadas por el bicentenario (2006) sean el origen de la nueva traducción de Manuel Jiménez Redondo, ampliamente anotada y profusamente comentada (la edición tiene 1176 páginas). Parece haber un cierto consenso, sin embargo, en que los comentarios de Jiménez Redondo, e incluso muchas de sus opciones de traducción (y de las curiosas perífrasis con que trata de explicar, en el texto, los párrafos que le parecen oscuros), son útiles más bien para conocer y entender sus propias opiniones que las de Hegel. Con muy pocas excepciones, un texto desgraciadamente muy poco útil.

+ Fenomenología del Espíritu, Pre-Textos, Valencia, 2006

b. Ciencia de la Lógica (1812 - 1816)

Desgraciadamente la traducción castellana de la Ciencia de la Lógica, la única que hay disponible, no es enteramente confiable para un estudio medianamente técnico. Para los que no dominan el alemán, es imprescindible consultar la traducción francesa que se consigna a continuación.

1. *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Hachette-Solar (1956), Buenos Aires, 1968

2. *Science de la logique*, traducción francesa de Pierre Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, en tres libros, (1972 (edición de 1812); 1976; 1981), Aubier, París, 1972, 1976, 1981

c. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (1830)

1. La traducción actualmente disponible, de Ramón Valls Plana, es un instru-

mento de trabajo muy riguroso, hecho por un especialista. Es uno de los pocos textos en castellano que se puede trabajar directamente. Tiene un glosario alemán castellano extremadamente útil.

+ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), Alianza, Madrid, 1997

2. No hay traducciones castellanas de las versiones de 1817 y de 1827 de la Enciclopedia. Las traducciones castellanas anteriores de la versión de 1830 (E. Ovejero y Maury, 1917, y Antonio Zozaya, 1894, son extremadamente discutibles y poco confiables como traducción. La edición cubana de 1962, y la mexicana de Porrúa, contienen la traducción de Ovejero y Maury y es bueno, si es que uno quiere acercarse a Hegel, mantenerse alejado de ellas.

d. Fundamentos de la Filosofía del Derecho (1821)

+ *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821), Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987

e. Otros textos no publicados en vida de Hegel

+ *Filosofía Real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984

Es una traducción de José María Ripalda a partir de los manuscritos preparatorios para los cursos que Hegel dictó en 1805 y 1806 (la época en que preparaba la Fenomenología) en Jena. Está basado en el volumen 8º de la edición crítica de obras completas llamada "edición de la Academia". Es un texto cuyo interés debe ser considerado como altamente erudito. La traducción está hecha por un gran especialista y el glosario alemán castellano comentado es extraordinariamente valioso.

+ *Escritos de Juventud* (1794-1801), traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 1978

+ *Fe y Saber* (1802), traducción de Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000

+ *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), traducción de María del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990

+ *Hegel on Hamann* (1828), traducción al inglés de Lisa Marie Anderson, Northwestern University Press, Illinois, 2008

Una valiosa traducción que nos permite ingresar al complejo tema de la rela-

ción de Hegel con el Romanticismo, a través de un texto escrito en su madurez.

+ En general las traducciones castellanas de las "Lecciones" de Berlín, editadas por los discípulos desde 1834, son extraordinariamente cuestionables. Ver al respecto el comentario consignado en el capítulo 1 de este texto.

+ Una notable excepción es el valioso trabajo hecho por un equipo internacional para hacer una edición crítica de las "Lecciones sobre Filosofía de la Religión", que es un estudio hecho a partir de los manuscritos originales, separando las lecciones por año, indicando el origen de cada texto, en que se ha hecho a la vez una edición simultánea en castellano, inglés y alemán. El traductor al castellano es Ricardo Ferrara. Se trata de un texto extraordinariamente erudito. El tema es constatar los sutiles cambios y matices que Hegel fue haciendo sobre el tema en cada uno de los cursos que dictó. El esfuerzo, sin embargo, merece ser revisado por cualquiera que quiera hablar seriamente sobre este tópico en la filosofía hegeliana.

+ *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, en 3 volúmenes, Alianza, Madrid, 1987

+ G.W.F. Hegel: *Filosofía del Arte o Estética* (verano de 1826), Abada Editores, Madrid, 2006.

Un gran aporte a los estudios hegelianos es la publicación, para nosotros en un texto bilingüe, de la traducción al castellano de la edición de Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov del curso del verano de 1826, sobre Filosofía del Arte, dictado por Hegel, a partir de las notas de su alumno Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. El amplio y extraordinariamente útil Prólogo, de Karsten Berr y Annemarie Gethmann-Seifert, contribuye poderosamente, y con delicadeza, a establecer el valor real de la versión de las lecciones de Estética de Heinrich Gustav Hotho la que, sin embargo, se ha convertido en un desafortunado canon para este tema.

+ G.W.F. Hegel: *Propedéutica Filosófica* (1808-1816), traducción de Eduardo Vásquez, Equinoccio - Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1980

Se trata de los textos que Hegel escribió para tres cursos que dictó a sus alumnos del Gymnasium de Nuremberg, mientras era director del establecimiento. Redactados al mismo tiempo que su Ciencia de la Lógica, resulta interesante, y encantador, examinar cómo el filósofo trató parte de los que se consideran entre los contenidos más oscuros de la historia de la filosofía ante jóvenes que tenían entre doce y quince años.

Textos sobre las principales obras de Hegel

a. Textos sobre la Fenomenología del Espíritu

Es necesario distinguir entre los trabajos que describen la Fenomenología, deteniéndose en explicarla, en ofrecer el contexto que permite comprender el texto como tal, sin avanzar grandes tesis sobre su significado o usos posibles, de los que claramente contienen una lectura interpretativa, en que Hegel es puesto en conexión con intereses filosóficos diversos, o problemas concretos, que se espera iluminar, contradecir o apoyar desde su perspectiva.

a.1. Trabajos que describen el texto:

1. Ramón Valls Plana: *Del yo al nosotros* (1971), 3º edición, PPU, Barcelona, 1994 (D)

2. Jean Hyppolite: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* (1946), Ed. Península, Barcelona, 1974 (D)

3. El argentino Ruben Dri ha publicado una serie de textos muy útiles y claros dedicados a cada sección de la Fenomenología.

» Ruben Dri: *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Biblos, Buenos Aires, 1996 (C)

(Sobre la Introducción y las secciones Consciencia y Auto Consciencia)

» Ruben Dri: *Libertad y razón*, Biblios, Buenos Aires, 1994 (C)

(Sobre la sección Razón)

» Ruben Dri: *La odisea de la conciencia moderna*, Biblos, Buenos Aires, 1998 (C)

(Sobre la sección Espíritu)

» Ruben Dri: *La utopía que todo lo mueve*, Biblos, Buenos Aires, 2000 (C)

(Sobre las secciones Religión y Saber Absoluto y el Prólogo)

4. Luis Mariano de la Maza: *Lógica, metafísica, fenomenología*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2004 (C)

En la primera parte contiene un detallado recuento de la evolución del pensamiento de Hegel en Jena, en la segunda contiene una breve pero iluminadora descripción del texto de la Fenomenología del Espíritu. Quizás el primer texto verdaderamente serio que se publica en Chile sobre Hegel.

5. Un texto muy interesante, escrito por un especialista, que sigue de cerca el texto es:

» Carlos Másmela: *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, Trotta, Madrid, 2001 (D)

a.2 Trabajos interpretativos que tienen como centro la Fenomenología del Espíritu:

1. Alexandre Kojeve: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (1947) (C)

2. Alexandre Kojeve: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel* (1947) (C)

Los dos en La Pléyade, Buenos Aires, 1971

Ambos son traducciones parciales del libro Introduction a la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1947, que transcribe apuntes de las clases que Kojeve dictó en su famoso seminario entre 1933 y 1939.

3. Pierre Jean Labarriere: *La Fenomenología del Espíritu de Hegel* (1979), Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (D)

4. Comentarios críticos especializados, muy actuales, se pueden encontrar, en inglés, en el texto estándar para el pre grado de Filosofía de las universidades anglosajonas:

+ *The Phenomenology of Spirit Reader, critical and interpretative essays,* Editado por Jon Stewart, State University of New York Press, New York, 1998 (D)

5. Una extensión de la misma idea es la siguiente colección de ensayos, escritos todos en los últimos seis años:

+ *Hegel's Phenomenology of Spirit, new critical essays* (2003), Editado por Alfred Denker y Michael Vater, Humanity Books, New York, 2003 (D)

6. Martin Heidegger: *La fenomenología del espíritu de Hegel* (1931), Alianza, Madrid, 1992 (D)

Mucho más útil para entender a Heidegger que para entender a Hegel.

7. Martin Heidegger: *Hegel* (1938-42), Prometeo, Buenos Aires, 2005 (D)

Contiene las Lecciones de Heidegger sobre Hegel dictadas en los años 1938/39, 1941 y 1942. Es una Buena muestra de cómo "mal entender" a Hegel es ya, por sí

mismo, otra filosofía. Más aún que el anterior: sirve para entender a Heidegger, pero escasamente a Hegel.

8. Kenneth R. Westphal: *Hegel's Epistemology* (2003), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2003 (D)

9. Judith Butler: *Subjetcts of Desire, Hegelian reflections in twentieth-century France* (1987), Columbia University Press, New York, 2º Ed., con un Nuevo Prólogo, 1999 (D)

Una erudita discusión sobre la tradición que arranca en Kojève, y que condensa la mayor parte de la presencia de la filosofía de Hegel en la filosofía francesa del siglo XX. Butler examina las consecuencias de esta tradición sobre el pensamiento post estructuralista. Y asume partido.

10. Sobre la misma tradición, pero desde un punto de vista mucho más apegado a la obra de Hegel:

+ Pierre Jean Labarrière, Gwendoline Jarczyk: *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France* (1996), Bibliothèque Albin Michel, París, 1996 (D)

b. Textos descriptivos o interpretativos sobre las otras obras principales de Hegel

Una muestra de lo poco trabajada que es la filosofía de Hegel en el mundo de habla castellana es la extrema pobreza de textos que contengan comentarios sobre textos específicos, ya sean de autores en este idioma o, incluso, en traducciones.

Sobre la Ciencia de la Lógica se pueden ver:

1. Arturo Gaete: *La Lógica de Hegel* (1995), Edicial, Buenos Aires, 1995 (B)

2. Georges Noël: *La Lógica de Hegel* (1933), Edición Universidad Nacional, Bogotá, 1995 (B)

Ambas son poco más que descripciones sumarias del texto, aún así útiles.

3. Jean Wahl: *La Lógica de Hegel como fenomenología* (1935), Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1973. (C)

Un Hegel para franceses, visto a través de la fenomenología husserliana.

4. Rubén Dri: *Hegel y la lógica de la liberación* (2007), Biblio., Buenos Aires, 2007 (C)

Muy accesible, muy útil. Ligado a la particular interpretación del autor.

+ Dos comentarios especializados, en cambio, se puede encontrar en:

4. Román G. Cuartango: *Una nada que puede ser todo* (1999), Límite, Santander, 1999 (D)

5. Errol E. Harris: *Lire la logique de Hegel* (1987), L'Age d'Homme, Laussane, 1987 (D)

Trabajos en castellano sobre la Enciclopedia, la Filosofía del Derecho, o sobre los temas de las Lecciones sólo se pueden encontrar a nivel de tesis de pre o post grado. Es inútil agregar la dificultad de su acceso y su notable escasez.

Comentarios sobre la filosofía política hegeliana pueden verse en:

1. Herbert Marcuse: *Razón y revolución* (1941), Alianza, Madrid, 1971 (B)

2. José María Ripalda: *La nación dividida* (1977), FCE, México, 1978 (C)

3. Sergio Pérez Cortés: *La política del concepto* (1989), Edición UAM, México, 1989 (C)

4. Steven B. Smith: *Hegel's critique of liberalism* (1989), The University of Chicago Press, Chicago, 1989 (D)

5. Patricia Jagentowicz Mills, ed.: *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel,* (1996), The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1996 (C)

6. Jeffrey A. Gauthier: *Hegel and feminist social criticism* (1997), State University of New York Press, Albany, 1997 (C)

7. Carla Cordua: *El mundo ético, ensayo sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (1989), Anthropos, Barcelona, 1989 (C)

Disponible en www.memoriachilena.cl

+ Una antología de textos muy útil es:

8. Z. A. Pelczynski, ed.: *Hegel's Political Philosophy, problems & perspectivas,* (1971) Cambridge University Press, New York, 1971 (C)

Comentarios sobre la filosofía hegeliana de la religión se pueden ver en:

1. Antonio Escohotado: *La consciencia infeliz,* (1972), Revista de Occidente, Madrid (C)

2. Cyril O'Regan: *The heterodox Hegel*, (1994), SUNY Press, Albany, 1997 (D)

Tres textos notables sobre la filosofía de la naturaleza hegeliana, que es un tema comentado muy rara vez, incluso entre los especialistas, son:

1. Stephen Houlgate, ed.: *Hegel and the philosophy of nature* (1998), SUNY Press, Albany, 1998 (D)

2. G.W.F. Hegel: *Les orbites des planètes*, (1801), Vrin, Paris, 1979 (D)

Esta edición contiene la traducción al francés de la tesis doctoral de Hegel, y un extenso y detallado comentario sobre la idea hegeliana de la física, hechos por Francois de Gandt

3. Daniel Berthold-Bond: *Hegel's theory of madness*, (1995), SUNY Press, Albany, 1995 (D)

Notable estudio sobre el concepto de locura en la obra de Hegel, en el contexto de su tiempo, y en sus implicancias para las teorías actuales. Contiene una interesante consideración crítica de las teorías sobre la locura de Michel Foucault, desde un punto de vista hegeliano.

Textos que comentan la obra de Hegel en general

1. Ernst Bloch: *Sujeto-objeto, el pensamiento de Hegel* (1949 en castellano, 1962, aumentada, en alemán), Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (C).

Una introducción muy erudita a la Fenomenología del Espíritu, que nos enseña mucho más de Bloch que de Hegel.

2. Dieter Henrich: *Hegel en su contexto* (1967), Monte Ávila Editores, Caracas, 1987 (C)

3. Carla Lonzi: *Escupamos sobre Hegel* (1972), La Pléyade, Buenos Aires, 1978 (B)

4. Francis H. Bradley: *Apariencia y realidad* (2 tomos) (1893), Universidad de Chile, 1961 (C)

Excelente introducción a la filosofía hegeliana, escrita por un hegeliano inglés.

5. Georg Lukacs: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1938), Grijalbo, México, 1963 (C)

6. Herbert Marcuse: *Ontología de Hegel* (1932), Martínez Roca, Barcelona, 1970 (D)

7. Theodor W. Adorno: *Tres estudios sobre Hegel* (1957), Taurus, Madrid, 1969 (D)

8. Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa* (1966), Editorial Taurus, Madrid, 1975 (B)

9. Julián Marrades: *El trabajo del espíritu, Hegel y la modernidad,* (2001), Mínimo Tránsito, Madrid, 2001 (D).

Una crítica de tipo kantiano, detallada y erudita.

10. Félix Duque: *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios* (1999), Akal, Madrid, 1999 (B).

Un estudio histórico extraordinariamente útil.

11. José María Ripalda: *Fin del clasicismo* (1992), Trotta, Madrid, 1992 (C)

12. Roger Garaudy: *El pensamiento de Hegel* (1966), Seix Barral, Barcelona, 1974 (C)

13. Daniel Innerarity: *Hegel y el romanticismo* (1993), Tecnos, Madrid, 1993 (C)

14. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavov Zizek: *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2000), Fondo de Cultura Económica, México, 2003 (B)

Un interesante ejemplo del uso crítico que se puede dar a la filosofía hegeliana actualmente (Zizek, Butler), y de las críticas que se le pueden oponer (Laclau). Un debate en la izquierda intelectual, plenamente actual.

15. Isaiah Berlin: *Las Raíces del Romanticismo* (1965), Taurus, 2000 (B)

Un hermoso y erudito conjunto de conferencias, dictadas por un gran intelectual, que aunque no hablan directamente de Hegel, son extraordinariamente útiles para entender el ambiente intelectual en que se desenvolvió y, también, qué es lo que la crítica anglo sajona llama “romanticismo”.

16. Judith Butler: *Subjects of Desires, hegelian reflections in twentieth-century*

France (1987) Columbia University Press, New Cork, 1999 (C)

Muy de moda. Ha dado origen a una amplia discusión sobre identidades, género y lógica de los estudios culturales. La visión de Butler, sin embargo, parece estar más influida por Kojève, Hyppolite y Lacan que por el mismo Hegel.

17. Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière: *De Kojève à Hegel, cent cinquante ans de pensée hégélianne en France*, (1996), Albin Michel, Paris, 1996 (C)

Escrito por dos de los más importantes estudiosos de Hegel, examina de manera sistemática el tipo de lectura que hacen de Hegel Jean Wahl, Alexandre Kojève y Éric Weil, sus particulares interpretaciones sobre los textos, y la profunda, y tantas veces nociva, influencia que han ejercido sobre la visión de Hegel en la intelectualidad francesa actual. Muy informado y útil, sobre todo para contrastar lecturas, como la de Judith Butler, consignada en la referencia anterior.

18. Carlos Pérez Soto: *Desde Hegel, para una crítica radical de las Ciencias Sociales*, Itaca, México, 2008 (C)

Quizás el intento más logrado, en este país, de usar la filosofía hegeliana para criticar las modas y penurias de las Ciencias Sociales contemporáneas, probablemente por que es el único. Elaborado, según el autor, a partir de largas conversaciones con Hegel mismo, cuestión que, sin embargo, permanece aún sometida a debate.

Los textos mismos

A pesar de todos los esfuerzos que hagamos para entenderlo en castellano, de manera inevitable y obligada, el tratamiento específico de un autor tan complejo como Hegel requiere de la referencia a los textos primarios, en el idioma original.

La edición crítica de las obras de Hegel (Gesammelte Werke), en 22 volúmenes, empezó a publicarse en 1968, y está a cargo de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Es llamada habitualmente "edición de la Academia", algunos de sus tomos están aún en curso de publicación:

+ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhrien-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 22 volúmenes, Felix Meiner, Hamburgo, 1968-2003.

Desde 1984 se están publicando además varios tomos de Notas a sus Lecciones (Vorlesungen), a partir de los manuscritos conservados de Hegel.

+ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen, Ausgewähite Nachschriften und Manuskripte*, 16 volúmenes, Felix Meiner, Hamburgo, 1984-2003.

En esta edición, por supuesto, no se contemplan los textos de las "Lecciones", editados y publicados por "los amigos del difunto" entre 1834 y 1845. Es interesante, sin embargo, la aparición en los tomos de las Notas (Vorlesungen):

» *Notas sobre la Filosofía del Arte* (1823), editado por A. Gethmann-Siefert, con notas de H. G. Hotho, en 1998, en el volumen 2

En estos tomos de Notas:

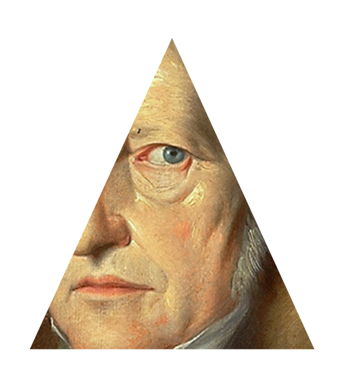
» los volúmenes 3 a 5 (1983-1985-1984) están dedicados a Notas sobre Filosofía de la Religión

» los volúmenes 6 a 9 (1994-1987-1996-1986) están dedicados a Notas sobre Historia de la Filosofía

» el volumen 16 (2002) está dedicado a Notas sobre Filosofía de la Naturaleza

» el volumen 12 (1996) está dedicado a Notas sobre Filosofía de la Historia

Estas y otras precisiones sobre la "edición de la Academia" se pueden encontrar en el sitio dedicado de la Editorial Felix Meiner: www.meiner.de/ew-hegel.htm



SOBRE HEGEL

Las imagen de portada corresponde al retrato pintado por Jakob Schlesinger en 1831, actualmente en la Alte Nationalgalerie en Berlín, intervenido para efectos de esta publicación.